

## Interkonfesszionális és irodalom a kora újkorban

Reciti konferenciakötetek · 8

Sorozatszerkesztő  
TÖRÖK ZSUZSA

# Interkonfesszionális és irodalom a kora újkorban

Szerkesztette  
MÓRÉ TÜNDE  
TASI RÉKA

reciti  
Budapest  
2020

A kötet az MTA BTK Lendület *Hosszú reformáció Kelet-Európában (1500–1800)* projekt keretében készült el, a Miskolci Akadémiai Bizottság, valamint a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézetének támogatásával



Bölcsészettudományi  
Kutatóközpont  
Irodalomtudományi  
Intézet

A borítón: Adriaen Collaert metszete Ambrosius Francken képe alapján:  
*A Hit Krisztus vérével tisztítja meg az emberek szívét*, 1575–1612 k.  
(London, British Museum)



Könyvünk a Creative Commons *Nevezd meg! – Ne add el! – Így add tovább! 2.5 Magyarország Licenc* (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/hu/>) feltételei szerint szabadon másolható, idézhető, sokszorosítható.

A köteteink honlapunkról letölthetők. Éljen jogaival!

HU ISSN 2630-953X

ISBN 978 615 5478 97 0 (pdf)

Kiadja a Reciti,

BTK Irodalomtudományi Intézet,

1118 Budapest, Ménesi út 11–13.

[www.reciti.hu](http://www.reciti.hu)

Felelős kiadó: Kecskeméti Gábor,

a BTK Irodalomtudományi Intézetének igazgatója

Tördelés, borító: Szilágyi N. Zsuzsa

Nyomda és kötészet: Kódex Könyvgyártó Kft.

# Tartalom

Szerkesztői előszó .....	7
TÓTH ZSOMBOR	
Hosszú reformáció, konfesszionális pluralitás és felekezet(köz)iség (módszertani előtanulmány) .....	11
HARGITTAY EMIL	
„nem sajnálom ide általírni, minthogy annál jobbat én sem tudok írni” Interkonfesszionális műfaji metszetben a 16–18. századi magyar irodalomban .....	51
BAJÁKI RITA	
Imaszövegek, felekezetek, imakönyvek .....	63
MACZÁK IBOLYA	
Mindeneknek kedves méhek Tyukodi Márton és a felekezeti közti kompiláció .....	75
FÖRKÖLI GÁBOR	
Loci communes theologici Egy melanchthoniánus modell interkonfesszionális használata? .....	87
TASI RÉKA	
Interkonfesszionális Pázmány Péter képteológiai érvelésében? .....	105

---

SZOLNOKI ZSOLT

Egy jezsuitaellenes argumentum interkonfesszionális helyzetben ..... 115

PAPP INGRID

A *Praxis pietatis* interkonfesszionális vonatkozásai ..... 129

GÁBOR CSILLA

Középkori lelkiségi hagyomány protestáns használatban:  
példák a 17. század devocionális irodalmából ..... 137

GYULAI ÉVA

Templomfoglalás Krasznokvajdán 1759-ben a református  
és a katolikus narratívában ..... 153

NAGY KORNÉL

Világosító Szent Gergely kultusza Erdélyben a 17–18. században:  
elutasítás és elfogadás ..... 189

Személynévmutató ..... 201

A kötet szerzői ..... 215

# Hosszú reformáció, konfesszionális pluralitás és felekezet(köz)iség (módszertani előtanulmány)

## 1. Bevezető

Egy 1903. április 4-én készült levélfogalmazvány őrizte meg az alábbi, „felekezeti elfogultságtól” terhes, valójában könyörtelen szavakat:

Rózika áttéréséről. Nem avatkozom belé. Véleményem az, hogy ha ő szentképeket csókol, s kat(olikus) templomba jár, akkor már csak a keresztlevele unitárius. Minek gátolni az áttérést? Menjen inkább oda közülnünk. [...] Most legföllebb az a szerepe, mint ami egy kosár ép alma közt a rothadónak. Legjobb kidobni, hogy ne rontsa a többit. [...] Az fáj, hogy háromszázados ősi vallásunktól elszakad, s azt szégyenlem, hogy újra keresztelik, mint valami istentelent. De azoknak szégyen ez, akik csak odáig emelkednek, hogy azt hiszik, hogy az Istennek ilyen komédiára szüksége van. Hagyják – hallgatólag – menni. Pusztulunk, de tisztulunk. Nem szabad végleg szakítani vele. A természet törvényei szerint gyermek s testvér marad számunkra – és egyházunk a Jézussal még ellenségeink iránt is szeretetre int.<sup>1</sup>

Nem akárkiről van szó e levélkivonatban, és nem akárki teszi e kijelentéseket. Rózika, született Kelemen Róza, Gálfalvy Antal felesége volt, de mindenekelőtt Kelemen Lajos húga, azé az unitárius tudósé, akit a szakmai emlékezet

\* A tanulmány az MTA BTK Lendület Hosszú reformáció Kelet-Európában (1500-1800) Kutatócsoport keretében készült.

1 KELEMEN Lajos, *Napló 1890–1920*, kiad. SAS Péter (Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület, 2017), 227.

joggal az erdélyi múlt fáradhatatlan kutatójaként tisztel és őriz.<sup>2</sup> Félreérthető, Kelemen személyét dehonesztáló dekontextualizációkba nem akarok bocsátkozni, kifejezetten nem ez a célom. Hiszen ez az áttérés valójában egy belső családi ügy, amelybe csupán betolakodott az utókor, jogunk ítélkezni aligha van. Számomra másként fontos ez a szöveghely. Úgy látom, Kelemen felindult szavai mögött egy olyan felekezeti és nemzeti identitásartikuláció lüktet, amely a multikonfesszionális Erdély 300–350 éve bejáratott társadalmi és kulturális kompromisszumait, illetve az ezekből kifejlődött türelmet egy csapásra felülírja, szinte kora újkori diskurzussá lényegül át és ekként is jut érvényre. Ne feledjük, Kelemen Lajos nem egy provinciális vagy átlagos figura. Noha 1903-ban még csak huszonéves, az etnikai, nyelvi és konfesszionális pluralitást megtestesítő Erdély múltjának már ekkor egyik legjobb ismerője és legszorgalmasabb, elkötelezett *professzionális* kutatója. Jogosan adódik tehát a kérdés, hogy amennyiben a régió múltját értő és kutató elit (is) ily módon reagálja a felekezetek közötti interakciót, különösen a felekezetváltást, milyen lehetett korábban, a hosszú reformáció (1500–1800) ideje alatt a négy bevett vallás kompromisszumokon nyugvó konfesszionális egyensúlya.<sup>3</sup> Továbbá az sem lényegtelen kérdés, hogy a kölcsönhatások és kontrollmechanizmusok milyen eszközökkel szabályozhatták a felekezeti identitás kialakulását a multid denominális erdélyi társadalomban és kultúrában. A kompromisszumos megoldásokon, vagy a konfrontatív megnyilvánulásokon túl jutott-e szerep, és ha igen, milyen a konfessziók közötti interakcióknak?

Ez az előtanulmány arra tesz kísérletet, hogy a kutatás némely idevágó eredményét is felhasználva számba vegye azokat a módszertani lehetőségeket,<sup>4</sup> amelyek a

2 Kelemen Lajos kutatói életpályájának értékeléséhez lásd: SAS Péter, *Erdély legendás levéltárosa: Kelemen Lajos és az erdélyi magyar tudományosság* (Budapest: Lucidus, 2009).

3 Az ún. hosszú reformáció fogalmának értelmezéséhez és magyar alkalmazásaihoz lásd: TÓTH Zsombor, „Hosszú reformáció Magyarországon és Erdélyben I.: konfesszionalizációk és irodalmi kultúrák a kora újkorban (1500-1800): Módszertani megjegyzések egy folyamatban lévő kutatáshoz”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 123, 6. sz. (2019): 719–739.

4 GÁBOR Csilla, „Elmélkedés – interkonfesszionális átjárás – nyelvi program: Három XVII. századi példa”, in *Religio, retorika, nemzettudat régi irodalmunkban*, szerk. BITSKEY István és OLÁH Szabolcs, 384–400 (Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 2004); GÁBOR Csilla, „Kegyesség és (inter)konfesszió”, in *Medgyesi Pál redivivus: Tanulmányok a 17. századi puritanizmusról*, szerk. FAZAKAS Gergely Tamás és GYÖRI L. János, 85–94 (Debrecen: Debreceni Egyetem, Egyetemi és Nemzeti Könyvtár, 2008); VARGA Bernadett, „Interkonfesszionális és Kempis-recepció Keresztúri Pál *Mennyei társalkodásában*”, in *Crescit eundo: Tisztelgő tanulmányok V. Ecsedy Judit 65. születésnapjára*, szerk. SIMON Melinda és PERGER Péter, 209–214 (Budapest: Argumentum–OSZK–MOKKA-R Egyesület, 2011); TÓTH Gergely István, „Evangélikusként a király hűségén: A felekezeti identitás szerepe Lackner Kristóf soproni polgármester életművében”, *Soproni Szemle* 72, 3. sz. (2018): 240–247.



hosszú reformáció és a felekezeti viszonyának értelmezését segítheti különös tekintettel az interkonfesszionális azaz felekezeti közti kölcsönhatások kutatására. Kérdésfelvetésem annak a problémának a módszertani vizsgálatára irányul, hogy a multikonfesszionális miként befolyásol(hat)ta a kora újkori konfesszionális identitás egyéni kialakítását. Ebből adódóan arra keresem a választ, hogy a felekezeti közti *textuális* és *non-textuális*, azaz kizárólag szövegekkel és szöveghasználattal összefüggő, csupán azokban megőrződött, illetve konkrét szöveges forrást nem eredményező társadalmi és kulturális interakciók mit mondanak el az interkonfesszionálisról mint történeti jelenségről. A továbbiakban tehát arra vállalkozom, hogy körvonalazzam azokat a módszertani szempontokat, amelyek alapján a felekezeti köziség kutatását megvalósíthatónak gondolom, végül javaslatomat konkrét, az interkonfesszionális interakció *textuális* és *non-textuális* változatait megjelenítő példákkal illusztráljam.

## 2. Módszertani szempontok

Vizsgálatom során nem az irodalomtörténet-írás szövegközpontú, a szövegszerűen kimutatható kölcsönzések és átvételek értelmezésére fókuszáló módszereit követem kizárólag, hanem a történeti antropológia ún. *cultural encounter*,<sup>5</sup> azaz a kulturális találkozás legtágabban értelmezett, komplex kulturális és társadalmi kontextualizációt implicáló értelmezési modelljét igyekszem alkalmazni. A konkrét szövegközpontú komparatív vizsgálat vitathatatlanul továbbra is fontos értelmezési eszköz, de ezt olyan mikro-, mezo- és makrokontextualizációkon keresztül érdemes elvégezni, amelyek a szövegfordítások, átvételek és átvételek

- 5 E fogalom használata mind a szociológiában, mind az antropológiában jelentős előzményekkel bír. A *cultural encounter*-t, tekintettel a magyar nyelvű szakirodalomra is, kulturális találkozásként fordítom, és ebben a formában, illetve jelentésben használom a tanulmányomban. (Vö. LAJOS Veronika, POVEDÁK István és RÉGI Tamás szerk., *The Anthropology of Encounters – A találkozások antropológiája* (Budapest: Magyar Kulturális Antropológiai Társaság, 2017). Értelmezésem során a találkozás/encounter fogalom főként antropológiai és történeti antropológiai alkalmazásaira építek. A szakirodalomban tetten érhető az is, hogy a koloniális és posztkoloniális kontextuson, illetve orientalista és occidentalista diskurzusokon túlmenően, a kontakt- és határázónák, illetve a kulturális idegenség és másság (*otherness*) diakrón szempontú vizsgálatában is termékenyen alkalmazták ezt a fogalmat: Fred DALLMAYR, *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter* (New York: University Press, 1996); Elizabeth HALLAM and Brian V. STREET, eds., *Cultural Encounters: Representing Otherness* (London-New York: Routledge, 2000); Andrei GANDILA, *Cultural Encounters on Byzantium's Northern Frontier, c. AD 500–700: Coins, Artifacts and History* (Cambridge: University Press, 2018); Svend Erik LARSEN, „Interdisciplinarity, History and Cultural Encounters,” *European Review* 26, no. 2 (2018): 354–367.

történeti antropológiai sajátosságait mind a kultúra, mind a társadalom vonatkozásában feltárják. A felekezetközötti interakciókat dokumentáló textusok mögött ugyanis kulturális és társadalmi kontextusok hatnak, amelyek az interakció és transzfer egyéni és kollektív változataiban egy sor, az adott szövegen túlmutató, abban nem feltétlenül megjelenített kulturális és társadalmi jelenséget implikálnak. Előítélet és tolerancia, társadalmi szerepek és pozíciók, történelmi események és politikai programok, az írástudás és medialitás egyéni vagy közösségi formái elegyesen befolyásolhatják a szövegszinten megragadható felekezetközi interakciót, mely érintkezés változatos formát ölthet a kulturális transzfertől a konfrontatív megnyilvánulásokig (pl. hitvita).

A *cultural encounter* típusú értelmezés egyik legfontosabb célja, hogy a világi tapasztalatot is a vizsgálat tárgyává tegye, mert ez néha többet felfed a felekezetköziségből, mint a képzett teológusok és intézményes alkalmazásban álló aktív egyházi emberek textuális és non-textuális megnyilvánulásai. A világiak által performált, az egyházi-dogmatikai ellenőrzéstől mentes devóció<sup>6</sup> felekezeti szempontból gyakran hibrid természetét sokkal jobb eséllyel lehet feltárni és értékelni, ha nemcsak a felülről kijelölt felekezeti normákra és sztenderdekre figyelünk, hanem a világi emberek felekezetközi kapcsolataira is. Arról nem is beszélve, hogy a felekezetköziség jegyeit mutató szövegeken túlmenően az építészet,<sup>7</sup> a különféle tárgypopulációk, művészeti alkotások,<sup>8</sup> illetve a rítusok és szokások is nagymértékben bevonhatók egy olyan történeti antropológiai vizsgálatba, amely a *kulturális találkozás* módszertani lehetőségei alapján világítja meg a felekezetek közötti interakciók folyamatának komplex diakrón nézetét.

Néhány olyan megszorítást is kell tennem, amely a használt forrásokra és kontextusokra irányul, és ezek alapján körvonalaazom azt a módszert, amely lehetővé teszi az általam elképzelt vizsgálatot. A vizsgálat tárgyát képező források korpusza nem hitvitairodalmunk konfrontatív textusaiból áll össze, hanem olyan *publikálatlan*, gyakran fel nem tárt *kéziratokból*, amelyek nem képzett teológusok

- 6 A késő középkori ún. *hóraskönyvek* példája megvilágosító e tekintetben. A világi emberek kegyességgyakorlásának értékes forrásai ezek a könyvek, ugyanis az egyéni használat során további szövegek, feljegyzések, rajzok és más személyes „kiegészítések” kerültek bele. Mondhatni, az egyházi ellenőrzéstől mentes, privát imádkozás és szöveghasználat egyéni lenyomatait őrizték meg lapjaikon. Virginia REINBURG, „Hearing Lay People’s Prayer”, in *Culture and Identity in Early Modern Europe: Essays in Honor of Natalie Zemon Davis*, eds., Barbara B. DIEFENDORF and Carla Alison HESSE, 19–40 (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993).
- 7 Heinz SCHILLING, „Urban Architecture and Ritual in Confessional Europe”, in *Cultural Exchange in Early Modern Europe*, ed. William MONTER, 116–137 (Cambridge: University Press, 2006).
- 8 Alexandra WALSHAM, „Domesticating the Reformation: Material Culture, Memory, and Confessional Identity in Early Modern England”, *Renaissance Quarterly* 69, (2016): 566–616.

vagy papi munka- és szerepkörben tevékenykedő szerzők alkotásai, hanem *világi*, profán embereké. Így gondolom megragadhatónak a világi tapasztalatot (*lay experience*) a felekezeti közti kölcsönhatásokban. Ennek viszont természetes médiuma a *publikálatlan kézirat*, amely legfeljebb egy belső, privát vagy valamilyen mértékben behatárolt *kézírtos nyilvánosságban* létezik és terjed különféle variánsokban,<sup>9</sup> nem pedig a nyomtatott nyilvánosságban, amely gyakran az intézményes vagy személyes cenzúra tárgyává teszi a kéziratot.

A felekezeti köziség történeti jelenségének *diakrón típusú kontextualizációja* során hármas léptéket követtek. E hármas lépték makroszintje az európai reformációtörténet, mezoszintje az erdélyi reformációtörténet, végül a mikroszintet az egyes szövegek és szerzők/történeti szereplők életútjának értelmezése adja. A makro- és mezoszint esetében fontos kiemelni, hogy azt a sajátos *periodizációt* követem, amelyet a hosszú reformáció (1500–1800) fogalma implikál. Továbbá a mezoszint által megjelenített reformációtörténeti kontextus regionálisan behatárolt, kizárólag a 18. századi multid denominális Erdélyre korlátozódik. Végül mikroszinten a *vizsgált szövegek diakrón típusú kontextualizációja* során a publikálatlan kéziratokat a *privát szférában*, illetve a szerző íráshasználati habitusának valószínű rekonstrukcióiban próbálom elhelyezni. Meggyőződésem, hogy ez a hármas kontextualizáció és a nyomában kirajzolódó alakzatok a felekezeti közti *kulturális találkozás* diakrón szempontú értelmezését erősítik.

### 2.1. Makroszint: perspektívák, korlátok és fehérfoltok

A felekezeti közti textuális és non-textuális kölcsönhatásokról, az interkonfesszionális kulturális találkozásról semmit nem mondhatunk a kora újkori felekezeti köziség makroszintjére történő reflektálás nélkül. Ennek térbeli megjelenítéséhez a kora újkori Európa vallási földrajzára kell hagyatkoznunk,<sup>10</sup> miközben periodizációs határokat is megjelölünk. A kora újkori multikonfesszionális kereszténységet mint kultúrát egy olyan (késő)középkori vallási diverzitás előzte

9 A kézírtos nyilvánosság fogalmához lásd: TÓTH Zsombor, „Kézírtos nyilvánosság a kora újkori magyar nyelvű íráshasználatban: medialitás és kulturális másság. Módszertani megfontolások”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 119, 5. sz. (2015): 625–650. Kötetben lásd: *A kora újkori könyv antropológiája: Kézírtos nyilvánosság Cserei Mihály (1667–1756) írás- és szöveghasználatában*, Irodalomtörténeti füzetek 178 (Budapest: Reciti, 2017), 13–50.

10 A „religious geography of Europe” kifejezést Olivier Chaline-től kölcsönözöm, aki a fehérhegyi csata utáni cseh területeken végbement konfesszionálisizációs folyamatok értelmezése során használja ezt a terminust. Vö. Olivier CHALINE, „Religious Frontier in the Bohemian Lands after the White Mountain”, in MONTER, *Cultural Exchange...*, 50.

meg, amely nem felekezeti határok mentén szerveződött, hanem keresztény és nem keresztény közösségek, illetve kultúrák között tette lehetővé a kompromisszumokon nyugvó, gyakran kényszerű együttélést. Arról nem is beszélve, hogy a késő középkori kereszténység is kifejezetten heterogén kultúrájú volt. Mélystruktúráiban, intézményes és doktrinális szinten is, diszkontinuitások és megosztottságok léteztek, és e kereszténységet akár egyházszakadást is előidéző hatalomgyakorlási krízisek határozták meg. Később, a reformációk által megteremtett felekezeti alapon szerveződő pluralitás, a katolikus egyház megújódása és restaurációja még komplexebbé tette ezt a vallási diverzitást, amelyet nem tudunk már kizárólag a lutheri reformáció megjelenésével magyarázni. Hiszen a lutheri reformáció is a késő középkori teológiai, spiritualitás és kulturális-társadalmi előzményekből táplálkozott, és ezek nyomán valósult meg. Így ha periodizációs határokkal is meg szeretnénk jeleníteni ezt a késő középkort és kora újkort átívelő plurális vallásos kultúrát, akkor egy olyan *hosszú reformációs korszakalakzato*t látszik ígéretesnek alkalmazni, amely Nyugat-Európában 1400–1800 közé, magyar történeti kontextusban valószínűleg 1500–1800 közé helyezhető.<sup>11</sup>

Ebben a hosszú reformációs korszakalakzatban (1400/1500–1800) megjelenített heterogén természetű vallásos kultúra további összetettséget mutat, ha felismerjük, hogy folytonos átalakuláson, megújódáson megy át ez alatt a 300–400 év alatt. Ebben jelentős szerepet játszik a latin mellett a vulgáris nyelv és írásbeliség elterjedése, a középkori kéziratos kultúra továbbélése, illetve a nyomtatás révén kifejlődő olvasás- és könyvkultúra együttes hatása. Végül, mindehhez járul hozzá az a tény is, hogy a nyelvileg és etnikailag sokszínű európai keresztény közösségek különféle szóbeli és írásos médiumaikon keresztül rendkívül változatos módon disszeminálják a reformált teológia üzeneteit, vagy éppenséggel *a kora újkori katolicizmus* tanítását.<sup>12</sup> Kardinális jelentőséggel bír, hogy ebben a makronézetben megjelenített, három-négy évszázadon át változó, tehát képlékeny és szinkretikus európai multikonfesszionális kultúrában a felekezeti határok miként értelmeződnek és hol pozícionálódnak.<sup>13</sup> Noha makroszinten értelemszerű-

11 TÓTH, „Hosszú reformáció...”, 722–723.

12 A kora újkori katolicizmust terminus technicusként használom, amely a John O'Malley által javasolt „early modern Catholicism” fordítása. John W. O'MALLEY, *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), 8–10.

13 A francia és svájci eseteket lefedő kutatásban ez a kérdéskör a változó felekezeti határok (frontières confessionnelles) kutatása köré szerveződik. Vö. Wanegffelen THIERRY, „Le Plat pays de la croyance: Frontière confessionnelle et sensibilité religieuse en France au XVI<sup>e</sup> siècle”, *Revue d'histoire de l'Église de France* 81, (1995): 391–411; Bertrand FORCLAZ, ed., *L'Experience de la Difference Religieuse Dans l'Europe Moderne (XVI<sup>e</sup> -XVIII<sup>e</sup> Siècles)* (Neuchâtel: Editions Alphil-Presses Universitaires Suisses, 2013).

en adódik a makrostruktúrák (állami és egyházi intézmények) és nagy entitások (nemzet, etnikai csoportok) tanulmányozása, ez nehezen tartható, mert veszélyesen leegyszerűsítő és félrevezető képet rajzolna ki a korszakról. A társadalmilag rétegzett, többnyelvű, multietnikus kora újkori állam, a multikonfesszionális egyházról nem is beszélve, elsősorban ezeknek a konfesszionális határoknak a képlekenységéről és ambivalenciájáról tanúskodik, hiszen mind az állam alattvalói, mind az egyházak látszólag konfesszionálisan elkötelezett hívei összetett, sőt, néha kimondottan hibrid vallási identitásról és kegyességgyakorlásról tesznek tanúbizonyságot.<sup>14</sup> A konfesszionális pluralitás olyan átjárhatóságot enged meg, amely a konfesszionális identitás fluiditását,<sup>15</sup> azaz egyéni érdekek szerinti alakítását és alkalmazását teszi lehetővé. Következésképp, az egyes konfesszionális hagyományok nemcsak makro-, hanem mikroszinten is erőteljes ambiguitást mutatnak. A több felekezetnek helyet adó, ezekkel gyakran kompromisszumok révén működő kora újkori államban a multikonfesszionális szükségszerűen elkerülhetetlen interkonfesszionális kölcsönhatásokhoz vezetett. Ezek az átvitelek, átvételek és transzferek egy olyan dialektikus folyamatot képeztek, amelyek a felekezetek közötti versengéssel, kizárólagossággal, sőt akár diszkriminatív, esetleg receptív, vagy éppenséggel agresszív megnyilvánulásokkal jártak együtt.<sup>16</sup> Ennek az interkonfesszionális viszonyokat leképező komplex dialektikus folyamatnak minden bizonnyal van egy történetileg leírható fejlődésíve, amely párhuzamosan fut a felekezetek alakulástörténetével. Finalitáshoz csupán akkor érhet, amikor a multikonfesszionális kultúrán belül adott felekezet részéről megszűnik a tanbeli ortodoxia vindikálása más felekezetek rovására, és egy felvilágosult intellektuá-

14 Howard Louthan a lengyel kálvinizmus esetében beszél konfesszionális hibriditásról a katolikus hagyományból átvett és megőrzött devócionális elemek (pl. a védőszentek és a Szűzanya továbbélő kultusza) miatt. Howard LOUTHAN, „Multiconfessionalism in Central Europe”, in *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World*, ed. Max SAFELY, 369–392 (Leiden–Boston: Brill, 2011), 379.

15 Egy 16. és egy 18. századi példával szeretném illusztrálni, hogy a felekezetiiség állandó átalakulásban van a hosszú reformáció alatt az interkonfesszionális kölcsönhatásoknak köszönhetően: Martin CHRIST, „Catholic Cultures of Lutheranism? Confessional Ambiguity and Syncretism in Sixteenth Century Upper Lusatia”, *Past & Present* 234, (2017): 165–188, 168; Marjorie Elizabeth PLUMMER, „A View from the Choir: Forming Lutheran Culture in Pluriconfessional Westphalian Convents”, *Past & Present* 12, (2017): 189–211, 202.

16 „...transfer and exchange between confessional cultures during the early modern period were dialectical processes – simultaneously competitive and exclusive, aggressive and receptive, similar and distinctive.” Heinz SCHILLING and István György TÓTH, „From Empire to Family Circles: Religious and Cultural Borderlines in the Age of Confessionalization” in Heinz SCHILLING and István György TÓTH, *Cultural Exchange in Early Modern Europe*, Vol. 1., 25–46 (Cambridge: University Press, 2006), 35–36.

lis pluralizmus jegyében általánosan megengedett lesz az összes konfesszionális hagyomány és tanítás egyenértékű megjelenítése.<sup>17</sup> Periodizációtól függetlenül, úgy gondolom, ez az a pillanat, amikor a multkonfesszionális kora újkor véget ér, és elkezdődik a felvilágosodás.

Szem előtt tartva ezeket a megfontolásokat, szót kell ejtenünk a konfesszionalizációs tézisről és alkalmazhatóságáról, illetve ennek korlátairól. Nem célom megismételni azokat, a lassan két évtizede gyarapodó általános kritikai reflexiókat,<sup>18</sup> amelyekkel Schilling és Reinhardt téziseit illetik, beérem azzal, hogy olyan fókuszokat jelölök meg, amelyek kérdésfelvetésem felől, vagyis a felekezeti alakulástörténete és a hosszú reformáció viszonyát illetően relevánsak. Azt mindenképpen tudatosítanunk kell, hogy a Schilling és Reinhardt által vizionált konfesszionalizáció, bár konkrét német katolikus (Reinhardt) és protestáns (Schilling) példákban indultak ki, historiográfiai szempontból *makroszintű magyarázatot* próbált kidolgozni. A konfesszionalizációnak a makroszinttel operáló értelmező modellje szükségszerűen hozta magával azokat a historiográfiai vakfoltokat, amelyek elsősorban a makroszintű magyarázat velejáró módszertani korlátai, főként, ha a *mikroszint* individuális eseteivel vetjük egybe őket. Fel kell ismernünk, hogy elsősorban módszertani szükségszerűség, hogy a makroszint általánosan érvényes igazságai nem feltétlenül igazolódhatnak vissza a mikroszintű esettanulmányokban, miképpen az egyes esetek mégoly mélyreható mikroanalízisei sem tesznek lehetővé egy általános érvényű, átfogó, azaz makroszintű rálátást történeti folyamatokra. Így tehát fontos azt is kimondani, hogy a konfesszionalizációval kapcsolatosan megfogalmazott kritikák egy része nem a konfesszionalizáció tézisének, mint *történeti magyarázatot* cáfolják teljes egészében, hanem a választott *vizsgálati módszer* behatárolt lehetőségeit. Ez azonban nem változtathat azon a tényen, Balázs Mihály helytálló distinkcióját felidézve, hogy az ún. *Konfessionsbildung* mint a dogmatikai tanrendszerek és hitvallások kialakulása, illetve a *Konfessionalisierung* mint az előbbi hatására végbemenő

17 SCHILLING and TÓTH, „From Empire...”, 38.

18 Ute Lotz-Heuman négy nagy tematikus vonulatba rendezi a konfesszionalizációs tézist érintő kritikai diskurzust: 1. konfesszionalizáció és modernitás téves egybekapcsolása 2. a reformáció folyamatának konfesszionalizáció által kialakított vitatható periodizációja 3. az ún. konfesszionalizációs vakfolt, vagyis a kulturális folyamatok történeti antropológiájának (teológiai tanítás recipiálása, devóció, rítusok, felekezeti identitás alakulása stb.) teljes ignorálása a társadalmi folyamatok javára 4. a konfesszionalizáció és a kora újkori állam kialakulásának olyanfajta egybekapcsolása, amely a konfesszionalizációt a kora újkori társadalmi változás alapvető folyamatának állítja be. (Ute LOTZ-HEUMAN, „Confessionalization”, in *The Ashgate Research Companion to Counter-Reformation*, eds., Alexandra BAMJI, Geert H. JANSSEN, and Mary LAVEN, 33–53 (Farnham: Ashgate, 2013), 36–37.



(makroszintű) teológiai, társadalmi és kulturális változás<sup>19</sup> érvényes és tanulmányozásra érdemes folyamatok, amelyek az európai reformáció történetének meghatározó összetevői.<sup>20</sup>

A makroszinten megjelenített konfesszionalizációs folyamatok periodizációja is jogosan kapott kritikát, hiszen ezek a reformáció nagyelbeszélésének időhatárait jelölték ki. Schilling protestáns német viszonyok alapján körvonalazott kronológiája 1550 és 1648 közé tette a konfesszionalizáció idejét. Reinhardt katolikus vonatkozások alapján kialakított időkezelése alaposan eltér az előbbitől, hiszen 1520 és 1731/1732 közé helyezi a konfesszionalizációs folyamatok végbe mentét. Amennyiben a konfesszionalizáció lezárulásával a reformáció korszakának a végét is jelöljük, akkor valójában egyik modell sem tartható, hiszen azok a konfesszionalizációs folyamatok és konfessziók közötti interakciók, amelyeket a kompromisszumokon nyugvó, jelentős előzményekre visszamenő kohabitáció tett lehetővé, a 18. századra áthúzódnak, ott is kitartóan jelen vannak. Ennek a folyamatnak nem jelentéktelen következménye és némiképp előzménye is a konfesszionális identitás *fluiditása*, amely ezt a különféle felekezetek közötti sajátos kohabitációt lehetővé tette.<sup>21</sup> Ezt az állapotot leginkább egy olyan korszakalakzatra építő elképzelés teheti értelmezhetővé, amely a késő középkortól a 18. század legvégéig terjeszti ki a reformáció, pontosabban a *hosszú reformáció* periódusát.

Az a vitatható periodizáció, amely poszt-reformációként kezeli a harmincéves háborút követő reformációtörténeti eseményeket, gyengíti a konfesszionalizációs tézis központi gondolatát is, miszerint a konfesszionalizációs egyház kialakulása az állam fejlődésével, különösen ennek centralizálódásával mutat szoros összefüggést. Állam és egyház ily módon elképzelt fejlődéstörténetét pedig egy felülről lefele ható intézményesülési és centralizációs folyamat segítségével jelenítették meg, amely a makrostruktúrákból indult ki és hatott ki az egész társadalomra, egészen az individuumok szintjéig. Ez a túlságosan merev modell nem számol kellőképpen azzal a ténnyel, hogy az állam és egyház intézményeinek néha nem a csúcson elhelyezkedő alintézményei járultak hozzá a konfesszionalizációhoz. Arról nem

19 BALÁZS Mihály, „Az alkalmazás dilemmái: A német konfesszionalizációs modell és az erdélyi reformáció”, *Korall* 15, 57. sz. (2014): 5–26, 6.

20 Ebben a kontextusban bír relevanciával az a tény, hogy a *konfessionbildung* fogalmat Reinhardt és Schilling előtt Ernst Walter Zeeden jóval korábban megalkotta, és elsősorban a 16. századtól kezdődően, a katolikus, lutheránus és kálvinista egyházak esetében kimutatható felekezetépülést fedte le vele. Arra utalt ezzel, hogy a hitvallások megalkotásával elkezdődött a felekezeti egyház intézményes és spirituális kiépítése. Ernst Walter ZEEDEEN, „Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe”, *Historische Zeitschrift* 185, (1958): 249–99.

21 PLUMMER „A View from the Choir...”, 211.

is beszélve, hogy a német történeti kontextusból kilépve az angliai példa azt mutatja, hogy egy ilyenfajta anglikán konfesszionalizáció már a 15. században végbement.<sup>22</sup> Ebből nyilván nemcsak az következik, hogy a német történeti kontextuson kívül nem működik a konfesszionalizációs tézis,<sup>23</sup> hanem többek közt az is, hogy a konfesszionalizáció amúgy valós történeti folyamatát nem lehet makroszinten ezekre az érvekre hagyatkozva bizonyítani vagy kizárólag ezen érvekkel magyarázni.

A makroszinten elgondolt konfesszionalizációs tézis legnagyobb és elkerülhetetlen módszertani hiányossága, hogy érthető módon, nem teheti beláthatóvá az individuális vallási tapasztalatok mikroszintjét, ahol az egyéni döntések és az ezekkel való identifikáció történik. Szem elől veszik a felekezeti identitás asszimilálásának „mikromechanikája”,<sup>24</sup> amely egy multikonfesszionális társadalomban és kultúrában azokkal az alapvető privát spirituális tapasztalatokkal függ össze, amelyek a konfesszionális makroszintű folyamatának meghatározó mikroszintű belső történései, a felekezetváltásától az egyéni konfesszionális identitás tudatos artikulációjáig. Ez utóbbit önkonfesszionalizációs (*self-confessionalization*) fo-

- 22 Peter Marshall a konfesszionalizációs tézis sikertelen angol recepcióját tárgyalva mutat rá, hogy az anglikán konfesszionalizáció valójában egyfajta proto-konfesszionalizáció (*proto-confessionalization*) volt. Álláspontja szerint már a 15. században láthatóvá válik a devóciónális kultúra, illetve a nemzeti és területiális identitás egybekapcsolása, miközben a király az egyház társadalmi ellenőrzést gyakorló mechanizmusait egyre inkább kisajátítja. Az egyház devóciónális megújódása és önállósodása az állam hasonló önállósodási és centralizációs fejlődésével egyszerre történt ez esetben. Peter MARSHALL, „Confessionalization, Confessionalism and Confusion in the English Reformation”, in *Reforming Reformation*, ed. Thomas F. MAYER, 43–64 (Farnham: Ashgate, 2012), 49. Marshall tehát egy, a 16. századra koncentráló és vitatható periodizálással egybekapcsolt konfesszionalizációs folyamatokra redukált reformáció-felfogással helyezkedik szembe, és egy olyan (hosszú) reformációt vizionál, amely a késő középkorból táplálkozik és ennek természetes következménye. Legutóbbi angol reformációtörténetének teljes első részében, félreérthetetlen módon, a reformáció előtti reformációkról (Reformations before Reformation) értekezett. Peter MARSHALL, *Heretics and Believers: A History of the English Reformation* (New Haven and London: Yale University Press, 2018), 3–119.
- 23 Számos svájci, ír, holland, francia és kelet-európai példa jelzi a konfesszionalizációs tézis vitatható általános alkalmazhatóságát. Ezek áttekintéséhez lásd: LOTZ-HEUMAN, „Confessionalization...”, 40–41. A magyar applikáció lehetőségeiről a már hivatkozott Balázs Mihály-tanulmányon kívül: KÁRMÁN Gábor, „A konfesszionalizáció hasznáról és káráról: Egy paradigma margójára”, in *Felekezeti társadalom – felekezeti műveltség: A Hajnal István Kör 2011. évi győri konferenciájának kötete*, szerk. LUKÁCS Anikó, 27–40 (Budapest: Hajnal István Kör, 2013); TUSOR Péter, „Felekezetszerveződés a kora újkorban”, *Vigilia* 73, 1. sz. (2008): 12–18.
- 24 Max Safley kifejezése, amely a konfesszionális identitás kialakításának folyamatára utal: „The process of confessional identification – what one might call the individual or micro-mechanics of konfessionbildung...” Max SAFLEY, „Multiconfessionalism: A Brief Introduction”, in *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World*, ed. Max SAFLEY, 1–19 (Leiden: Brill, 2011), 11.



lyamatként definiálja a kutatás,<sup>25</sup> amely beláthatatlan a makrostruktúrák felől induló és mindvégig a makronézet horizontját leképező Reinhardt és Schilling által kifejlesztett konfesszionalizációs teóriában. Ami mégis áttételesen kikövetkeztethető a konfesszionális identifikáció történeti folyamatának egyénekre alkalmazható részéből, azt Reinhardt konfesszionalizációs módszereknek nevezi, amelyek a kora újkori egyházak konfesszionális homogenitását tették lehetővé. A *konfessionalisierung* megvalósulásához a következő eljárások szükségesek: 1. az ortodox tanítás (*pura doctrina*) artikulálása és hitvallásban való megfogalmazása 2. az egyház működését lehetővé tevő azon egyházi és szekuláris emberek alkalmazása, akik ezen ortodoxia alapján élnek, tanítanak és dolgoznak 3. a propaganda és cenzúra alkalmazása a fenti normák megtartása és érvényesítése érdekében 4. A konfesszionális tanítás asszimilálása oktatáson keresztül 5. Az egyházközség ellenőrzésének megszervezése (vizitációk stb.) a konfesszionális homogenitás megteremtése érdekében 6. a felekezeti liturgia és rítusok, illetve az ezekben való részvétel szabályozása 7. A nyelvhasználat konfesszionális megfontolások alapján történő szabályozása.<sup>26</sup>

Összegzésképpen megállapítható, hogy a kora újkori modern állam fejlődésével és a modernizációval egybekötött konfessionsbildung és konfessionalisierung mint makroszintű modellek sem módszertani, sem historiográfiai szempontból nem nyújtanak kielégítő magyarázatot a multikonfesszionális társadalmi és kulturális kontextusban végbemenő reformációról. Miközben mind a felekezeti épülés, mind pedig a konfesszionalizálódás mint kérdésfelvetések és vizsgálati folyamatok helytállóak, a módszertani korlátok – a makroszint dominanciája – vitatható, túlságosan is merev társadalomtörténeti és (politikai) eszmetörténeti fókuszú történeti magyarázatot ajánlanak. A kora újkori multikonfesszionális

- 25 Robert John Clines a zsidónak született, de jezsuitává vált Giovanni Battista Eliano (1530–1589) élet-történetét feldolgozva határozta meg az önkonfesszionalizáció (*self-confessionalization*) jelenségét. Érvelése szerint a konfesszionalizáció több mint a makroszinten leírt, az intézményes konszolidációt mutató struktúrák alakulástörténete. Kétségtelenül van egy individuális szintje is, amelyen a vallási eszmecsere dialógusában implikált egyének a konfesszionalizáció *egyéni*leg kialakított útját követik. A konverzió tapasztalatán átesett Giovanni Battista Eliano, amikor élettörténetét írta meg a rendfőnöke számára, az autobiográfia fikcionalizációs nyelvi eszközeit is bevonta keresztény és főként jezsuita identitásának ismertetésébe. Ezáltal önmaga konfesszionalizációját próbálta utólagosan is oly módon hitelesíteni, hogy a kereszténység, azaz kora újkori katolicizmus tanbeli ortodoxiáját és a jezsuita rend intézményes elvárásait is kiszolgálja. (Vö. Robert John CLINES, „How to Become a Jesuit Crypto-Jew: The Self-Confessionalization of Giovanni Battista Eliano through the Textual Artifice of Conversion”, *Sixteenth Century Journal* 48, no. 1 (2017): 3–26. A német szakirodalom által tárgyalt *Selbstkonfessionalisierung* fogalom, noha önkonfesszionalizációnak fordítható, más jelenséget takar, fókuszában a kora újkori közösség áll, nem az individuum.
- 26 LOTZ-HEUMAN, „Confessionalization ...”, 35–36.

állam kénytelen volt azokat a kompromisszumokat megtalálni, gyakran politikai eszközök alkalmazásával, amelyek a konfesszionális diverzitást ellenőrzött pluralitássá szervezték. Ennek az együttélésnek a leggyakoribb megvalósulása az adott állam törvényei által támogatott multidenominális kohabitáció volt, amelynek kereteiben az interkonfesszionális kölcsönhatások textuális és non-textuális változatai rendkívül széles skálán mozogtak, de mindennaposak voltak. Mind a felekezetiépülés, mind pedig a konfesszionalizálódás szükségszerűen ezeknek a kölcsönhatásoknak a következtében ment végbe. A konfesszionalizációs tézis legnagyobb hiányossága, hogy azt a komplex kulturális találkozást nem érzékeli, amely a konfesszionalizációnak gazdag repertoárját nyitja fel, és amely nem a mechanikusan leírható katolikus és nem katolikus interakciókban merül ki, hanem az átmenetiség és ambiguitás egyéni és közösségi eseteit is figyelembe részesíti. Mindez jelentős felismerést enged megtennünk, nevezetesen azt, hogy a kora újkori konfesszionális identitás létrehozásának, asszimilálásának és reprezentálásának vizsgálata a kora újkori multikonfesszionalitás kulturális és társadalmi kontextusaiban lokalizálható, és olyan történeti antropológiai értelmezést igényel, amely a mikroszintű rekonstrukciót részesíti előnyben. A makroszint legnagyobb tanulsága tehát az, hogy a (késő)középkortól megörökölt spirituális és devócionális diverzitás a 16. század folyamán olyan teológiai és politikai pluralitássá lényegül át,<sup>27</sup> amely természetesen egybefügg a felekezetiépülés és a konfesszionalizálódás történeti folyamataival, de annak a Schilling és Reinhardt által vizionált koncepcionális és periodizációs korlátait meghaladja, és csupán egy hosszú európai reformáció kontextusában alakul át és funkcionál multikonfesszionalitásként a 18. század végéig. Ebből az körvonalazódik, hogy a késő középkori pluralitást a reformáció nem felszámolja, hanem multikonfesszionalitássá alakítja át. Tegyük hozzá, egy, a *longue durée* értelmében vett nagyon hosszú időtartamú folyamatról van szó,<sup>28</sup> amely mind a felekezetiiséget, mind a felekezetiköziséget szükségszerűen non-textuális és textuális interakciókon keresztül engedi kiteljesedni.

27 CHALINE, „Religious Frontier...”, 49.

28 A francia társadalomtörténet-írásban a Braudel által proponált *longue durée* (hosszú idő/időtartam) fogalmára utalok. BRAUDEL Fernand, „Histoire et Sciences sociales: La longue durée”, *Annales. Economies, société, civilisations* 13, no. 4 (1958): 725–753.

## 2.2. Mezoszint: magyar hagyomány erdélyi fókusszal

A kulturális találkozás mezoszintje néhány szűkítő behatárolást követel, hiszen térben és időben a kora újkori (1500–1800) Erdélyre korlátozódik csupán. Meggyőződésem, hogy ennek a régiónak a reformációtörténetét leginkább egy hosszú reformációs korszakalakzatra hagyatkozó nagyelbeszéléssel lehetséges megjeleníteni. Mivel ezt már korábban másutt megtettem,<sup>29</sup> ennek ismételt részletes bemutatásától eltekintek. Elég lesz itt annyit felidézni, hogy az ily módon artikulálódó korszakalakzat a multidenominális, azaz többfelekezeti társadalom és kultúra alakulástörténetének elnyúló folyamatát képezi le.<sup>30</sup> A három évszázad reformációtörténetét érdemes a *hosszú és rövid századok* fogalmával megjeleníteni abból a megfontolásból is, hogy érzékelhetővé váljanak a makroszint és mezoszint, illetve az általánosnak tekinthető, az egész kora újkori Európát lefedő trendektől eltérő regionális sajátosságok különbségei. Hiszen az első szembeötlő különbség máris adott, régióknak a hosszú reformációját csak 16. századi kiindulási ponttal lehet értelmezni. A Mohács (1526) utáni erdélyi és magyarországi kultúra és társadalom még mindig késő középkori történeti állapotokat tükröz, amelyben a reformáció is megjelenik. Az sem kevésbé érdektelen, hogy a magyar kutatástörténeti hagyományokkal ellentétben, de az európai korszerű kutatási irányokat követve, a 18. század végéig terjesztettem ki az erdélyi hosszú reformációt.<sup>31</sup> Ebben a tér- és időkeretben, ha a makroszint szempontjából is meghatározó felekezetépülésre és konfesszionalizálódásra figyelünk, az első adódó felismerés az, hogy ezek a folyamatok korántsem zárulnak a Schilling és Reindhardt által megjelölt időpontokban, hanem azokat messze túlhaladva, a leghelytállóbb becslések szerint is a 18. század legvégén fejeződnek be. Fontos felismernünk azt is, hogy mivel maga a magyar reformáció *repciótörténeti folyamatok következménye*, érthető ez az időeltolódás, a nyugat-európai fejleményekhez viszonyított látszólagos megkésettség. Nyilván ehhez még az is hozzákiváncozik, hogy a repció végbemenetele miatt lelassított vagy késleltetett folyamatok más kulturális és társadalmi előzmények és következmények kontextusában, alapvetően más, azaz a nyugat-európaihoz mérten *eltérő* tempóban mentek végbe. Ezt látszik igazolni az is, ahogy például a magyar kálvinista kultúrában a kálvinista jelző, mint a felekezeti identitás kizárólagos kifejezője, nagy késéssel, csupán a 17. század második felében kezd elterjedni. Itt is fontos azonban megjelölni, hogy a jezsui-

29 TÓTH, „Hosszú reformáció...”, 722–724.

30 Uo.

31 Uo., 722.

tákkal vívott hitvitairodalom szellemi kontextusában egy defenzív és felekezeti önazonosságot kényszerűen felmutatni kívánó gesztus értelmében hangzanak el a „mi kálvinisták”-típusú kijelentések.<sup>32</sup> Nem meglepő, hogy a kortárs kálvinista devócióban, ahol a felekezeti tanítás ortodoxiáját nem kell bizonyítani senki ellenében, az identitás performálásában a kálvinista felekezeti (ön)azonosság hangsúlyozása lényegesen kisebb hangsúlyt kapott, és ritkább előfordulású. Hasonlóképpen, az unitáriusok között végbement „megkésített” konfesszionalizációról jelentős szakirodalom referál.<sup>33</sup> A római katolikusok esetében szinte bizonyítani sem kell, hogy például az unitus egyház létrehozása egy olyan manőver, amely világosan jelzi azokat az udvari befolyással is támogatott 1690 utáni ún. kései-konfesszionalizációs<sup>34</sup> törekvéseket az erdélyi területeken, amelyek a protestáns vagy a nem-katolikus (*acatholici*) dominanciát hivatottak megbontani.

A négy bevett religiós állama a tipikus közép-európai multikonfesszionális megtestesítője; talán szinkretikusabb és kaotikusabb vallási viszonyokkal, mint máshol, de itt is alapvetően politikai eszközökkel tartották fenn a konfesszionális pluralitást. Az erdélyi soknyelvű és vegyes etnikumú, négy felekezetet képviselő lakosságot egy olyan multikonfesszionális állam tartotta ellenőrzés alatt, amely a korszak gyakorlatát követve a fejedelem által támogatott felekezet dominanciáját biztosította a másik három elfogadott konfesszió ellenében. Ez különösképpen a 17. század folyamán vált egyértelművé, amikor az elenyésző katolikus kisebbséggel szemben hatalmas többséget jelentő protestáns felekezetek csoportján belül a kálvinista többség diszkriminatív módon viszonyult például az unitáriusokhoz. E diszkriminatív magatartást gyakran a kényszerűségből fakadó kohabitáció is hozta magával, hiszen a közös templomhasználat vagy éppenséggel a kolozsvári nyomdahasználat vitatható korrektségű sza-

32 Oláh Róbert tanulmányára hagyatkozom e tekintetben: OLÁH Róbert, „A »kálvinista« jelző használata a 17. századi református teológiai irodalomban”, *Református Szemle* 112, 5. sz. (2019): 567–580, 573.

33 KESERŰ Gizella, „Az erdélyi unitárius egyház megkésített konfesszionalizálódása és a lengyel testvérek a 17. század elején”, in *Nem sülyed az emberiség!... Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára*, szerk. JANKOVICS József, 429–449 (Budapest: MTA Irodalomtudományi Intézet, 2007), [http://www.iti.mta.hu/Szorenyi60/Szorenyi60\\_teljes.pdf](http://www.iti.mta.hu/Szorenyi60/Szorenyi60_teljes.pdf); illetve KESERŰ Gizella, „Kettős kötelékben: A 17. századi lengyel–magyar unitárius érintkezésekről”, *Keresztény Magvető* 123, 2–3. sz. (2017): 305–330.

34 FORGÓ András, „A kései konfesszionalizáció magyarországi jellegzetességeiről”, *Korall* 15, 57. sz. (2014): 92–109. Ennek alkalmazását bemutató esettanulmány: MUNTAGNÉ TABAJDI Zsuzsanna, „Egy 18. századi katolikus esperes alakja és tevékenysége”, in *Kutatástörténeti, -szemléleti és -módszertani tanulmányok*, szerk. KESZEG Vilmos és SZAKÁL Anna, Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 27, 411–436 (Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 2019).

bályozása<sup>35</sup> a kulturális találkozások intoleranciát vagy akár erőszakot implikáló vetületeit eredményezte. A 18. század folyamán, ezúttal a katolikus irányból ható növekvő nyomás alatt az összes protestáns felekezetet éri hasonló sérelem,<sup>36</sup> s ennek nem ritkán következménye a konverzió.<sup>37</sup> Ez esetben nem lényegtelen, hogy kik térnek át, hiszen a meghatározó társadalmi szereppel és adott felekezeten belül jelentős kapcsolati tőkével bíró nemesi vagy polgári státusú kulcsfigurák felekezetváltása az egész közösség szellemi életére és viselkedésére kihatott.

Mindennek kontextusában sem jelentéktelen, hogy a mezoszint felnagyítja az utólagos rekonstrukció logikája értelmében a történész által világosan elkülönülőnek gondolt, különálló, homogén entitásként tételezett konfesszionális kultúrát és társadalmat, amelyről folyton kiderül, hogy heterogén és szinkretikus, továbbá belső inkonzisztenciákkal terhelt, gyakran esetleges és folyton változó struktúra. A mezoszintről belátható *intrakonfesszionális* erőteljesen cáfolja a Schilling és Reinhardt által javasolt mechanikusan és nagy struktúrák implikálásával elképzelt konfesszionalizációs folyamatot, hiszen arra mutat rá, hogy a felekezeti hagyomány is egy képlékeny és állandó átalakulást mutató esetleges és ideiglenes konstruktum, amely egyidőben több domináns trendnek is helyet ad. Erdélyi példánál maradva a 16–17. századi sociniánusokat, nonadorantistákat, illetve szombatosokat egyetlen ideiglenes konfesszionális(?) közösségbe szervező eklektikus unitarizmus jól érzékelteti az intrakonfesszionális által felnyitott „befele” táguló spirituális és teológiai univerzumot.<sup>38</sup> A dési komplánáció utáni szűk évtizeddel az erdélyi kálvinizmuson belüli ortodox és presbiteriánus-puritánus álláspontok konfrontálódása, vagy az 1670-es és 1680-as években végbemenő

35 A kérdéskör érdemi tárgyalásához lásd: MOLNÁR Dávid, „Unitárius könyvnyomtatás a református fejedelmek alatt”, *Keresztény Magvető* 124, 1. sz. (2018): 3–20; MOLNÁR Dávid, „Unitárius könyvnyomtatás a gubernium idején”, *Keresztény Magvető* 124, 1. sz. (2018): 100–127.

36 Erdélyben soha nem érte el a vallási perzekúció azokat az extrém formákat, mint a Magyar Királyságban, de Szigeti Gyula István (1678–1740) kálvinista püspök és társainak 1738-as bebörtönzése elhozta a vallási perzekúció tapasztalatát Erdélybe is.

37 Gyakori előfordulása volt, hogy a 17. század folyamán meghatározó jelentőségű, a protestáns felekezetekben a társadalmi elitet képviselő erdélyi családok 18. századi leszármazottai a jobb érvényesülés vagy társadalmi felemelkedés érdekében (is) katolizálnak. A bethleni Bethlen családban Bethlen Sámuel (†1708), az emlékiró Bethlen Miklós féltestvérének 18. századi utódjai közül többen áttértek. Egyik nagy karriert futott és a katolizálás előnyeit kihasználó családtag a szintén Bethlen Miklós nevet viselő (1720–1781) volt, aki országos elnökséget is tudott szerezni. LUKINICH Imre, *A bethleni gróf Bethlen család története* (Budapest: Athéneum Rt., 1927), 514–516).

38 KESERŰ Gizella és BALÁZS Mihály, „Előfutárok vagy korán elhervadt virágok? Újabb eredmények és megfontolások a nemzetközi antitrinitarizmus-kutatásban”, in *A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon (1650–1750)*, szerk. BARTÓK István és BALÁZS Mihály, 55–72 (Szeged: SZTE Magyar Irodalmi Tanszék, 2016), 58.

belső teológiai viták jelölnek ki egy intrakonfesszionális horizontot, figyelmeztetve arra, hogy a sajátként meghatározott felekezeti hagyományon belül is jelen van a pluralitás.<sup>39</sup> Következésképp, az individuális felekezeti identitás asszimilálása már eleve választások megtételével jár együtt, amelyhez hozzáadódnak azok a későbbi vagy ezzel egyidejű alternatívák is, amelyek során más felekezeti hagyományból kölcsönözve formálódik ki adott felekezethez való elköteleződés vagy éppenséggel eltávolodás.

Összegezve tehát a mezoszint nézete részint visszaigazolja, hogy a hosszú reformáció korszakalakzata alkalmas az erdélyi reformációtörténet diakrón megjelenítésére és értelmezésére, másrészt rámutat a 18. század rendkívüli jelentőségére a reformációtörténet szempontjából. Másutt már tisztáztam, hogy a recepció-történeti paradigmán keresztül elbeszél, ennek narrációs lehetőségeit alkalmazó magyar historiográfiai hagyomány nem igazán ismerte fel azt, hogy a 18. századnak a magyar reformációtörténethez való hozzáadásával a reformációt lehetővé tevő töredezett vagy csonkolt átalakulás- és recepciófolyamat végre teljes egészében, korábban nem érzékelhető makro- és mikroszintjeivel együtt válik átláthatóvá és jobban tanulmányozhatóvá.<sup>40</sup> A 18. századi reformációtörténet, a nyugat-európaihoz képest lassabb tempóban fejlődő írásbeliség és könyvpiac ellenére is, lényegesen jobb és változatosabb forrásadottságokat tesz lehetővé a kutatás számára. Megjelennek azok a speciális, gyakran vulgáris nyelven keletkezett szövegtípusok is, amelyek az ún. „világi tapasztalat” (*lay experience*) kutathatóságát teszi lehetővé. E világi tapasztalat jelentős középkori előzményekből<sup>41</sup> táplálkozva bővül tovább a kora újkorban.<sup>42</sup> Ennek jelentőségét nemcsak a reformációtörténet recepciófolyamatként való jobb megértésében látom, hanem az individuális szinten végbemenő konfesszionális identitás kialakulásának az értelmezésében,

39 Számos példát láthatunk arra a 17–18. század folyamán, hogy a peregrinációból hazatért, majd jelentős pozíciót betöltő individuumok tanártársaikkal, esetleg az őket munkáltató oktatási intézménnyel, vagy magával az egyházzal konfrontálódnak bizonyos nézetekért, amelyek nem voltak összeegyeztethetőek az intézményesen fenntartott ortodox kálvinizmus diskurzusával. Csernátoni Pál (†1679), Dési Márton (1630–1691), Huszti András (†1755), Makfalvi József (†1745 után) stb. eseteire utalok.

40 TÓTH, „Hosszú reformáció...”, 729.

41 A világi tapasztalat tanulmányozása sajátos adalékokat biztosíthat a reformációtörténethez, különösen ennek recepciótörténeti alapokra helyezett értelmezésében. Susan Groag BELL, „Medieval Women Book Owners: Arbiters of Lay Piety and Ambassadors of Culture”, *Signs* 7, no. 4. (1982), 742–768; Margaret HARVEY, *Lay Religious Life in Late Medieval Durham* (Woodbridge: Boydell Press, 2006); Claire S. SCHEN, *Charity and Lay Piety in Reformation London, 1500–1620* (London: Routledge, 2002); Robert J. CHRISTMAN, *Doctrinal Controversy and Lay Religiosity in Late Reformation Germany: The Case of Mansfeld* (Leiden: Brill, 2012).

42 Egy releváns angol példa: W. M. JACOB, *Lay People and Religion in the Early Eighteenth Century* (Cambridge: University Press, 2002).



illetve a kulturális találkozás kontextusában megtörténő felekezetközi interakciók kutatásában. Hiszen lehetőség nyílik arra, hogy a világi személyek és a teológusok eltérő felekezetközi interakcióit disztingválhassuk, illetve a kulturális találkozás folyamatának rejtett komplexitásait és rétegzettségét vizsgálhassuk.

Más-más felekezeti hagyományt követő, de képzett teológusok potenciális interakcióiban, esetleg nyílt dialógusában eleve adott a közös hagyomány és gondolkodás számos bibliai és patrisztikai előzménye. E közös hagyomány leegyszerűsíteti vagy éppenséggel magyarázza az interakció létrejöttét vagy az ehhez kapcsolódó potenciális motivációt. Miképpen az is igaz, hogy az intézményes keretek és konnexiók függőségében élő és munkálkodó teológusok gyakran, mint adott felekezeti egyház alkalmazottjai eleve nem dialogizálhatnak az intézményes szinten ellenfélnek kikiáltott *más* felekezet képviselőivel. Ehhez képest a világi személyek, a magukat gyakran autodidakta módon képző domidoctusok, függőségektől és az egyházi, tehát intézményes ellenőrzéstől mentesek. Úgy tűnik tehát, hogy textuális és non-textuális felekezetközi interakcióik egy másfajta kulturális találkozás történetileg rekonstruált lenyomatát teszik vizsgálhatóvá. A vulgáris írásbeliség és világi tapasztalat egybekapcsolódása a 18. századi erdélyi írásbeliségben minden bizonnyal lehetővé teszi, hogy a kéziratos nyilvánosságban maradt szövegek komplex vizsgálatán keresztül a felekezetköziség olyan narrációját fejtjük fel, amely túlmutat és mást mutat azon, amit az intézményesen elkülönülő vagy netán közeledő egyházi alkalmazásban álló teológiai elit magáénak tudhatott. A világi személyek kéziratos nyilvánosságban maradt, publikálatlan kéziratainak tanulmányozása a kulturális találkozás mediális sajátosságaihoz is többlettudást szolgáltatathat. Ennek szemléltetéséhez azonban újabb léptékváltásra lesz szükség, ugyanis a *mikroszint* teszi beláthatóvá majd, hogy a világi tapasztalat és a kéziratosság hogyan határozta meg a felekezetközi interakciókat a hosszú reformáció 18. századában, Erdélyben.

### 2.3. Mikroszint: non-textuális és textuális interakciók

A továbbiakban tehát, azon megfontolásból, hogy láthatóvá váljék az egyéni döntések és a csupán részlegesen rekonstruálható motivációk összefüggése, egy-egy példával azokat a non-textuális és textuális interakciókat mutatom be, amely a *18. századi, erdélyi, világi személyek* esetében felekezetközi kapcsolatok kialakulásához vezettek.

### 2.3.1. Non-textuális interakciók: Cserei Mihály rendkívüli életútja (1667–1756)

Cserei Mihály életútjának izgalmas dimenziója tárulkozik fel, ha felekezeti identitásának alakulását a felekezetközi interakciók társadalmi kontextusában szemléljük.<sup>43</sup> Cserei Mihály, akárcsak sok erdélyi és székely kortársa, legkorábbi éveitől szembesült a kora újkori Székelyföld sokszorosán rétegzett társadalmának sajátos konfesszionális pluralitásával. Az emlékiróként kanonizált Cserei családtagjai, beleértve a nagyszülőket is, változatos felekezeti kultúrát hoztak a közös családi életbe, hisz Mihály nagyapja, Cserei Miklós, unitárius, édesapja, Cserei János, kálvinista, míg édesanyja, Cserei Judit, katolikus volt. Egy vázlatos áttekintés is érzékelteti, hogy a felekezeti diverzitás és másság, amely nem intézményes módon, hanem adott családtag tekintélye révén nyilvánult meg, egyáltalán nem volt konfliktusmentes. Cserei példája azt sugallja, hogy a családon belüli hatalmi és érzelmi viszonyok összetettsége, felekezeti diverzitással párosulva, nem kevés problémát okozott a felekezeti önazonosságát kereső, vagy azt megérteni próbáló gyerek, majd ifjú, végül felnőtt Cserei Mihálynak. Az alábbiakban az életút vázlatos áttekintése és néhány releváns epizódjának felnagyítása révén Cserei esetén keresztül próbálom megmutatni a konfesszionális identitásnak és a felekezetközi interakcióknak a kora újkori individuumra tett együttes hatását.

Kevés adatunk van az 1667-ben született Cserei Mihály fogarasi gyermekéveit illetően, azt azonban az 1712-ben befejezett *História* világossá teszi, hogy a kálvinista Cserei János apaként rendkívüli szigorral viszonyult fiához. Ez azért sem lényegtelen, mert a kálvinistának keresztelt Mihály udvarhelyi tanulmányai alatt (1677/1678–1685), 12 éves korában, rövid időre áttért a katolikus hitre. Mivel Cserei János a Béldi-összeszküvés miatt börtönbe került, a katolikus Cserei Judit a csíksomlyói ferencesek közreműködésével „lehetővé tette”, hogy Mihályt áttérítsék. Bár Mihály ideiglenes konverziója hamarosan lelepleződött, és sikerült őt a „helyes” útra visszaterelni, mint látni fogjuk, ideiglenes áttérése egész konfesszionális identitására kihatott, sőt a más felekezetekhez való viszonyulását is meghatározta.

Ifjúkora (1685–1697) alatt a más felekezetekkel való érintkezése érezhetően bővült. 1693-tól a nagy befolyással bíró katolikus Apor István, a későbbi kincstartó familiárisa és bizalmi embere lett. Ez a munkakör néha azzal is együtt járt, hogy kénytelen volt patrónusa miatt katolikus szertartásokon is részt venni,<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Cserei Mihály élettörténetének vizsgálatához lásd: TÓTH, *A kora újkori könyv...*, 53–81.

<sup>44</sup> Cserei Apor István társaságában kénytelen volt 1693. május 21-én úrnapi misén és szertartáson részt venni, ami nagyon megviselte. Rövid kalendáriumi bejegyzésben emlékezett meg a számára furcsa



mely nem kevés ellenérzést váltott ki belőle. Az ifjúkorát lezáró első házassága (1697. október 22.) sem lényegtelen szempontunkból, hiszen az unitárius Kun Ilonát veszi feleségül. Felnőttkora (1697–1719), amennyiben első házasságának tragikus lezárulását tekintjük korszakhatárnak, újabb részletekkel gazdagítja a felekezeti önazonosság és kulturális-konfesszionális másság, türelem és intolerancia végletei között oszcilláló kulturális találkozások mikronézetű élettörténeti tapasztalatait. Cserei 1704-ig, tehát Apor István haláláig marad ennek szolgálatában, ám viszonyuk megromlik, többek között azért is, mert 1698 őszén a fiúutód nélküli Apor István felajánlja Cserei Mihálynak, hogy amennyiben katolizál, egyetlen törvényes örökösének teszi meg. Cserei – sajnos csak az ő beszámolója örököltette meg ezt a történetet – elutasítja a csábító ajánlatot, hiszen felekezeti identitásán nem volt hajlandó változtatni. A lényeg, hogy a valós vagy feltételezett konverzió problémája komplex módon határozza meg Cserei ezen életszakaszát. Apor 1704. november 11-én történt halálhíre ürügyén például azon sajnálkozik, hogy nem került egy jó kálvinista prédikátor, aki a haldokló gróftól az utolsó pillanatban megtéríthette volna. Másrészt, saját ifjúkori konverziója sem hagyja nyugodni, a kurucok elől Görgény várába húzódik (1703–1705), ahol a vallásos kétségbeesés szörnyű tapasztalatán esik át; e tapasztalat, megglátásom szerint, gyerekkori rövid idejű konverziójával függhetett össze.<sup>45</sup> Közben unitárius felesége megtérítésén is dolgozik, aki 1715 karácsonyán már kálvinistaként vesz úrvacsorát, sőt 1719-ben bekövetkezett halála pillanatában Cserei mindent megtesz, hogy unitáriusnak született neje „szép készüllettel”, azaz kálvinistaként távozzék az élők sorából.<sup>46</sup> Mindazonáltal az is egyértelmű, hogy Cserei, gróf Apor István halála után, nem riadt vissza attól, hogy újra katolikus patrónust szolgáljon, hiszen 1708-tól már Apor Péter familiárisa és bizalmi embere.

Cserei öreg- és aggyastyánkora második házasságával (1720) kezdődik és halálával (1756) zárul. Erre a korszakra látszólag a megtalált bizonyosság, vagyis az erőteljesen megfogalmazott felekezeti identitás és konfesszionális lojalitás dominanciája jellemző, még akkor is, ha 1738-ban újabb, az 1704-est idéző lelki krízissel nézett szembe. A halálra készülődve, 1747-ben írt *Apológiája*,<sup>47</sup> illetve ak-

katolikus prédikációról: „praedikállot Vizköleti Pater nagi zelussal Praedikatioja rendinek volt uj es hallatlan mogya.” Az eset részletes vizsgálatához lásd: TÓTH, *A kora újkori könyv...*, 209–239.

45 Ennek az epizódnak bővebb bemutatásához lásd: TÓTH, *A kora újkori könyv...*, 183–200.

46 Uo., 203–206.

47 Az *Apológia* autográf kéziratát a KvEK Kt.-ban őrzik, jelzete: Ms. 840. Cserei két testamentumot hagyott hátra. Az első, amelyet gyerekei számára írt és elsősorban ezek figyelmébe ajánlott, egyfajta intelem, és 1746 körül keletkezett. Ez Abafi Aigner Lajos kiadásából maradt ránk. Másik testamentuma 1746. január 10-i keltezésű, de további módosításokat is szenvedett 1746 és 1751 között. Szádeczky

kortájt készült két testamentuma már nemcsak azt bizonyítja, hogy maga Cserei kálvinista kegyességében és identitásában megingathatatlan, hanem gyermekeit is figyelmezteti, hogy ez az egyetlen üdvösségre vezető hit. Végrendeletében felszólítja őket, hogy nem szabad kálvinista hitüket elhagyniuk, de ha mégis megtennék, önszántukból vagy mások hitegetésének engedve, őket és csábítóikat egyaránt megátkozza.<sup>48</sup> Cserei életútjának a korabeli multikonfesszionális erdélyi társadalmi térben végbement korszakai és eseményei világossá teszik, hogy a különféle felekezetek nem elszigeteltségben éltek, hanem gyakran átjárhatóságot vagy éppenséggel *ambiguitást* implikáló végletes viszonyokat fejlesztettek ki. A felekezeti elfogultságot és előítéletet gyakran felülírhatták vagy éppenséggel megszüntethették politikai és társadalmi konvenciók, vagy a társadalmi felemelkedés írott-íratlan törvényei, amelyeket sajátos ellenőrzés alatt tartott a multikonfesszionális állam valláspolitikája. Cserei következetesen a katolikus Aporok bizalmi embere, hiszen familiárisként, a dúsgazdag kincstartó titoknokaként ígéretes előmenetelt remélhetett. Mivel Aporhoz távoli vérségi kapcsolatok is fűzték,<sup>49</sup> Cserei pedig átlagon felüli írástudó, továbbá eszes és alkalmas ifjú volt, eltérő felekezeti identitásuk nem gátolta meg a kölcsönös bizalmasság és familiárisi függőség kialakulását kettejük között. Csereinek második patrónusával, Apor Péterrel is hasonló volt a viszonya; e kapcsolatot, a meglévő felekezeti különbségek ellenére, még ifjúkori barátságuk is megerősítette. Cserei életútja arra figyelmeztet, hogy a kizárólag szövegközpontú, elsősorban az irodalomtörténet-írásra jellemző megközelítések, amelyek a felekezetközi kölcsönhatásokat szövegszinten megragadható, (inter)textuális jellemzők alapján értelmezhető átvételeken, kölcsönzéseken, fordításokon keresztül azonosítják, félrevezetőek lehetnek. Az eltérő felekezetek közti interakció nem redukálható kizárólagos *szövegközpontú* vagy *szöveghasználati* gesztusokra és példákra, ennél lényegesen komplexebb folyamat ez. Fontos felismernünk, hogy a társadalmi és kulturális kontextusaikból kiragadott szövegekre való heurisztikus rácsodálkozás látszólagos egyedi és megismételhetetlen rendkívüliséget sugall, amelyeket a társadalomtörténeti megközelítések azáltal cáfolnak, hogy jelzik, egy multikonfesszionális társadalomban elkerülhetetlen a szinte mindennapos konfrontáció a felekezeti mássággal. Ezeknek a mindennapos találkozásoknak közösségi praxisai és egyéni habitusai alakulnak ki, amelyek

Lajos tette közzé. Vö. *CSEREI Mihály végrendelete*, kiad. ABAFI AIGNER Lajos, *Történelmi Tár* 29, (1881): 148–157; illetve, *CSEREI Mihály testamentaria dispositioja*, kiad. SZÁDECZKY Lajos, *Erdélyi Múzeum* 13, (1895): 388–394; 429–444; 546–554.

48 ABAFI AIGNER, *CSEREI Mihály...*, 148.

49 Cserei Mihály anyai nagyanyja, Apor Ilona, gróf Apor István féltestvére volt. Ugyanis a gróf, édesapja, Apor Lázár második házasságából született, míg Ilona az azt megelőzőből.

mindig és *szükségszerűen megelőlegezik* az irodalomtörténész által szövegszinten és szövegek formájában kiragadott felekezetközi interakciót. Az irodalomtörténész által preferált textuális interakciót szükségszerűen non-textuális, a kultúra és társadalom keretében végbemenő interakciók előlegezik meg, készítik elő vagy legalább kontextualizálják.

Cserei Mihály konfesszionális identitásában is jelen vannak a multikonfesszionális és a szuprakonfesszionális olyan jegyei, amelyek szöveghasználati gesztusokhoz és írásaktusokhoz köthetők,<sup>50</sup> ám ezek relevanciája kulturális és társadalmi cselekedetek, tapasztalatok és történések előzetes kontextusában válik igazán érthetővé. Cserei Mihály korai áttérését szöveg nem dokumentálja, csupán utólagos, anekdotaszerű említés örökölte meg. Áttérése mindazonáltal olyan kulturális találkozás volt számára, amely egész életében visszatérő módon határozta meg a felekezeti másság iránti viszonyulását. A felekezetek közötti kora újkori kulturális találkozás mikroszinten leírható történeti antropológiája egy olyan folyamatra utal, amelynek során a *non-textuális* kölcsönhatások dominálnak, ugyanis a multideninomális társadalom és kultúra, de főként kohabitáció mindennapjaiban ez elkerülhetetlen volt, hiszen csupán az írástudók kevés és kiváltságos hányada hagyatkozhatott textuálisan is érzékelhető interakciókra.

### 2.3.2. Textuális interakciók: a feltáratlan kéziratok jelentősége

Ha az előbbi részfejezet arra figyelmeztetett, hogy egy multideninomális társadalomban és kultúrában az elméletileg mindenki számára elérhető non-textuális interakciók a multikonfesszionális legalapvetőbb és szükségszerűen bekövetkező történései, a textuális interakciók vizsgálata további fontos felismeréseket tesz lehetővé. E textuális interakciók a más felekezettel való érintkezés és kölcsönhatás olyan szöveges eredményeit hozták létre, amelyek egy része (például az imádság),

50 Az evangélikus Georgius Cieglerus (?–?) sztoikus értekezésének Szenci Molnár Albert-féle magyar fordítását a kálvinista Cserei János és a katolikus Cserei Judit is elolvasta, majd 1681 után Cserei Mihály is. A fogságot elszenvető férj kéziratosa margináliáira gyakran az ennek kiszabadításán fáradozó feleség szomorú bejegyzései válaszolnak, mindezt egyszerre olvassa, értelmezi és kommentálja tovább fiuk, Mihály. Lásd: *Discursus de Summo Bono, az legfőbb iorol melyre ez világ mindenkoron serényen és valóban vágyódik. Az Bibliai és Világi sokféle Historiákért és példákért olvasásra kedves és hasznos... Melyet mostan némelyeknek kérésekre magyarrá fordított Sz. M. A.* (Löcse: Brewer Lörintz által, 1630). A könyv lelőhelye: KvAK, unitárius fond, jelzete: BMV.U. 74. Szintén erre az időszakra, vagyis a kényszerű brassói tartózkodás (1706–1712) idejére tehető a jezsuita Jeremias Drexel *Gymnasium Patientiae* című művének intenzív olvasása, amelyet Cserei az 1709-ben megírt *Compendium Theologicum et Politicum...* című írásába bele is dolgozott. Érdemi tárgyalásához lásd: TÓTH, *A kora újkori könyv...*, 240–260.

mivel szóban hangzott el, már nem kutatható. A fennmaradt forrásértékű szövegek esetében is fontos különbséget tenni a nyomtatott nyilvánosságba került, publikált darabok és a kéziratban maradt textusok között. Ez utóbbiak esetében is érdemes egy további distinkciót megtenni. E különbségtétel a szövegek szerzőségére vonatkozik, hiszen a képzett teológusok vagy az egyházi szolgálatot ellátó, aktív egyházi affiliációjú szerzők szövegei mást mutatnak meg, mint a nem papi státusú, *egyházi szolgálatot nem teljesítő világi személyek* kéziratai. Mivel ezek a szövegek legfőképpen a 18. századra jelennek meg, példáim ebből a korszakból származnak. A következőkben tehát, folyamatban lévő, az erdélyi kéziratokra fókuszáló kutatásaim némely releváns példájával illusztrálom fejtegetéseimet, illetve egyetlen kéziratnál részletesebben is elidőzőm. Tehát világi személyek által készített, *a nyomtatott nyilvánosságtól eltérő, más szerkezetű, akár kimondottan privát használatot feltételező kéziratossággal maradt 18. századi kiadatlan kéziratosszövegekre* reflektálok.

A 18. századi hosszú reformáció az erdélyi konfesszionális berendezkedés egyensúlyának az újrapozicionálását siettette. A konfesszionális ajánlat bővült az unitus egyház megjelenésével, de a katolikus és nem katolikus konfesszionális és politikai erőviszonyok is módosultak a protestáns egyházak rovására. Ha el is tekintünk azoktól a példáktól, amikor egy liminális élethelyzetben, fogságban vagy száműzetésben, tehát az olvasmányanyag korlátolt volta miatt is keletkezhetnek interkonfesszionális mutató szövegek,<sup>51</sup> már a kora 18. századi kéziratok korpusza is látványos felekezeti átjárásokat rajzol ki. Ha a protestáns felekezeteken belüli kölcsönzések nem is meglepőek, hisz mindig is tudtuk, hogy például Luther erőteljes hatással volt a kálvinista devócióra és annak további spirituális képződményeire,<sup>52</sup> érdekes azt látni, ahogy Erdélyben kálvinista kegyességi szövegek unitárius használatba kerülnek. A kálvinista Szőnyi Nagy István (1641–1709) unitárius recepciójának kéziratok korpusza,<sup>53</sup> bár ennek körvonalazása némi

51 Komáromi János kéziratban maradt Drexel-fordítására utalok, amelyet a török emigrációban, Konstantinápolyban készített 1699-ben. A kéziratban maradt fordítás értékeléshez lásd: Tóth Zsombor, „Extra Hungariam non est? Komáromi János törökországi experienciája”, in *Identitás és kultúra a török hódoltság korában*, szerk. Ács Pál, 505–523 (Budapest: Balassi Kiadó, 2012).

52 A kálvinizmuson belüli Luther-recepció témáját Refo500-as konferencia is (*Luther and Calvinism: Image and Reception of Martin Luther in the History of Calvinism*) tárgyalta, amelyet 2015 szeptemberében Emdenben rendeztek meg. A konferencián elhangzott előadások írott változata megjelent: *Luther in Calvinism: Image and Reception of Martin Luther in the History and Theology of Calvinism*, ed. Herman SELDERHUIS (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2017).

53 Túri Tamás alapos szövegelemzésen keresztül mutatta ki, hogy Ajtai Kovács Jakab a kálvinista Szőnyi Nagy István *Márttyrok Coronája* (1675) című művének egész fejezeteit átvette és bedolgozta

korrekcióra szorul,<sup>54</sup> valójában szinte érthető példája a felekezetközi szöveghasználatnak, különösen, ha az unitáriusok korlátozott könyvkiadási lehetőségeire is tekintettel vagyunk. Ez a megfontolás azonban nem magyarázza a katolikus szövegek unitárius használatát. Dersi Gergely István még kolozsvári tanulmányai alatt,<sup>55</sup> 1709-ben, tehát jóval ordinálása előtt, fordította le latinból az ír származású belga jezsuita Guilielmus Stanihurstus *Veteris hominis per expensa quatuor novissima metamorphosis et novi genesis* című művét, ennek is az 1674-es kölni edícióját.<sup>56</sup> A fordítás a magyarországi Stanihurstius-recepciót is újabb értékes adalékkal gazdagítja, de ennél is fontosabb, hogy az elsősorban a katolikus hagyománnyal asszociált négy végső dolog témáját egy unitárius szerzőségű, mondhatni világi literátus tollán szólaltatja meg magyarul. A felekezetközi textuális interakció látványos példája ez, amelyet leginkább a halál, a pokol, az utolsó ítélet és a mennyország megjelenítéséhez kapcsolódó szuprakonfesszionális érdeklődés magyarázhat. A személyes keresés és érdeklődés a konfesszionális tanítás ortodoxia vindikációját háttérbe szorítja ez esetben is; a példa számomra inkább a *saját* devoció akkomodált és applikált diskurzusának a körvonalazását idézi. Ez a (még) világi diskurzus annál is értékesebb, mivel 1709-ben még nem sajátította

---

prédikációiba: TÚRI Tamás, *Textustól a kontextusig. Unitárius Apokalipszis-kommentárok Erdélyben a 16–18. század között* (Kolozsvár: Magyar Unitárius Egyház, 2018), 262–271.

- 54 Lakó Elemér megállapítása a Ms. U. 86 jelzetű kéziratról, mely szerint a *Kegyes lélek vezér csillaga...* című Szőnyi Nagy-féle imádságoskönyv másolata lenne, nem helytálló. A katalógus vonatkozó leírása, miszerint a kézirat „prayers and Sermons by István Nagy Szőnyi” félrevezető: Bálint KESERÜ, ed., *The Manuscripts of the Unitarian College of Cluj/Kolozsvár in the Library of the Academy in Cluj-Napoca* (Szeged: k. n., 1997), 28. A kéziratot, bár más megfontolásokból, tanulmányoztam magam is, és a szövegkonfrontáció alapján egyértelműen arra a megállapításra jutottam, hogy nem kizárólag Szőnyi Nagy-imádságok másolata. Ez a megállapítás csupán a kézirat 1–20. oldalára érvényes, ugyanis az 59-től a 73-ig terjedő oldalakon már Medgyesi Pál *Doce nos orare...* című munkájában közzétett imádságminták másolatát tartalmazza.
- 55 Dersi Gergely István életútjához és munkásságához lásd: SEBESTYÉN Mihály, „A székelykeresztúri unitárius gimnázium könyvtáráról”, *Keresztény Magvető* 88, 1. sz. (1982): 22–29, 25; KOVÁCS Sándor, „Adalék Gejza József életéhez”, *Keresztény Magvető* 110, 2. sz. (2004): 160–170, 161; illetve legutóbb TÚRI, *Textustól...*, 32–33.
- 56 *Az Ó Embernek négy utolsó végeknek meghontolása által el változása, és az Új Embernek születése. melyet Szerzett R. P. GVILIELM STANIHURSTIUS Coloniában. 1674 Eszten: es mostan Magyar nyelvre fordítot egy Anonymus Ifju sc(i)l(ice)t T(oga)t(u)s Ders i G. István Uram 1709 Esztendőben.* A kéziratot a KvAK Kt.-nak unitárius fondjában őrzik, jelzete: Ms. U. 1121/E (colligatum). Ugyanabban az állományban fennmaradt a szövegnek egy újabb másolati variánsa is (Ms. U. 476/B). Itt mondok köszönetet Ősz Sándor Elődnek a kézirat egy problémás helyének feloldásához nyújtott segítségéért.

ki az az egyházi intézmény, amelynek kiszolgálására hivatott a fordító, azaz Dersi Gergely István az ordinálás után.<sup>57</sup>

A hosszú reformáció 18. századi fejezetéhez kapcsolódó, ezen belül is a *világi tapasztalatot* leképező felekezeti közötti kulturális találkozásokról egy másik látványos példáját Rozsnyai András kéziratban maradt kiadatlan fordítása szolgáltatja.<sup>58</sup> A kálvinista Rozsnyai András a spanyol sarutlan karmelita szerzetes, Juan de Jesús María vagy latinosan Ioannes á Jesu Maria<sup>59</sup> *Stimulus compunctionis* című művét<sup>60</sup> 1716-ban részlegesen magyarra fordította a következő címmel: *Stimulus*

- 57 Dersi Gergely István életútjának állomásait papi szolgálatvállalása alapján rekonstruálja a szakirodalom; 1716-ban Szőkefalván, 1717-ben Széplakon, majd 1736-ban Tordán szolgál, legvégül pedig 1751-ben Mészkon bukkan fel, ahol meg is hal.
- 58 Rozsnyai Dávid (1641–1718) író, versszerző, portai diák és tolmács, András fiáról van szó, akinek életéről sajnos nagyon keveset tudunk sokkal híresebb apja, sőt még féltestvére, Sámuelhez képest is. A Rozsnyaiak kalendáriumokban megörökített feljegyzéseihez András is hozzájárul, ezek publikálásra kerültek: SIMONFI János, „Rosnyay Dávid naptári följegyzései”, *Erdélyi Múzeum* 9, 2. sz. (1914): 108–126. A kutatásnak ebben a korai fázisában elsősorban Papp Kingának a Rozsnyai családról írt, levéltári forrásokra alapozott kitűnő angol nyelvű tanulmányára hagyatkozom. Kinga PAPP, „Dávid Rozsnyai’s ‘Orphans’: A Stepfamily through Divorce in Seventeenth-Century Transylvania”, *Hungarian Historical Review* 8, no. 4 (2019): 726–756. Itt mondok köszönetet szóbeli közléseiért is, amellyel Rozsnyai András (1676?–1750 körül) életútjának részleges rekonstrukcióját segítette.
- 59 Juan de San Pedro y Ustarroz (1564–1615) spanyol szerzetes, aki életének nagy részét Olaszországban töltötte. Termékeny egyházi író volt, a karmelita misztikus teológia képviselője, aki latinul és olaszul is publikált Giovanni di Gesù Maria szerzői név alatt. Teológiai és filozófiai stúdiumokat folytatott, illetve a latin, görög és héber nyelveket tanulmányozta. 1582-ben lépett be a rendbe, és akkor kapta a Juan de Jesús María nevet. 1584-ben Olaszországba, Genovába küldték. Szerzetesi és írói tevékenysége végleg Itáliához kötötte, 1615-ben, miután visszavonult, Montecompatriban halt meg. Gazdag életművet hagyott maga után, melynek darabjai számos edíciót megértek és különféle nyelvekre fordították le. Életéhez és munkásságához lásd: Pier Paolo DI BERARDINO, *Un Carmelitano per la nuova Europa* (Roma: Edizioni O.C.D., 1994); *Bibliografia generale di P. Giovanni di Gesù Maria o.c.d. Calaguritano, 1564–1615*, ed. Giovanni STRINA (Bruxelles: Label, 2007); Laura ISOTTON, *Giovanni il Calagoritano: Storia di un carmelitano scalzo* (Morena: Edizioni OCD, 2010).
- 60 A szöveg első kiadása Rómában, 1600-ban látott napvilágot. Ezt számos további kiadás követte: Köln (1610, 1611, 1632), Luzern (1643), Róma (1700) stb. A 18. századi, 1716 után készült kiadásokról most eltekintek. A *Stimulus...* francia fordítását már 1614-ben publikálták, angolra 1706-ban fordították le. Töretlen népszerűségét a 18. századi örmény (1724) és az abból készült arab (1735) fordítások is igazolják. Vö. Francisco del RIO SANCHEZ, *Arabic Manuscripts in the Maronite Library of Aleppo (Syria)* (Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2017), 244. Rozsnyai 1716-os fordításáról ebben a pillanatban lehetetlen megállapítani, hogy melyik edíciót használta. A szövegkonfrontációhoz és a hivatkozásaimhoz az 1611-es kölni kiadásra hagyatkozom: Ioannis a JESU MARIA, *Stimulus compunctionis et Soliloquia Verbis Sacrae Scripturae intertexta* (Coloniae: Antonium Böetzerum, 1611).



*Compunctionis: az az: Szorongató Ösztön, Mellyet Deákból magyarul fordított s tulajdon kezével le irt M: Járai Rosnai András.*<sup>61</sup>

A Rozsnyai Dávid első házasságából 1676 körül született András hányatott gyermekkorra apja görgényi és szamosújvári fogságával, illetve a szülők emiatt tönkrement házassággal függött össze. András az 1680-as évek végén valamikor Teleki Mihály udvarába került, nem kizárt, hogy a szintén ott szolgáló Cserei Mihállyal is találkozott, ám 1690 augusztusa után II. Apafi Mihály szolgálatába állt. Az ifjú fejedelem bécsi internálásig (1696) maradt itt, utána Bethlen Miklós féltestvére, Bethlen Sámuel (1663–1708) környezetében látjuk viszont, akit 1708 februárjáig szolgált. 1708-tól a katolikus Mikes Mihály szolgálatába állt, ám nem tudjuk, hogy a fordítás pillanatában, 1716 májusában, milyen státusban szolgált Mikes. Úgy tűnik, hogy ideiglenesen a család marosjárai birtokán tartózkodott,<sup>62</sup> amelyet még I. Apafi Mihály adományozott a Rozsnyaiaknak. Hosszú életútjának utolsó évtizedeiről szinte semmit nem tudunk; talán az 1740-es években elkezdődött betegsége miatt halála valamikor 1750 előtt következett be.<sup>63</sup> E töredékes életút még kevesebbet árul el Rozsnyai András tanulmányairól és elsajátított műveltségéről. Bár apja, Rozsnyai Dávid, fogsága alatt is a gyerekek feltétlen taníttatását sürgette,<sup>64</sup> az 1687-ben bekövetkezett válás után nem tudni,

61 ROZSNYAI András, *Stimulus Compunctionis: az az: Szorongató Ösztön, Mellyet Deákból magyarul fordított s tulajdon kezével le irt M: Járai Rosnai András, ugyan ott maga, ideig valo házánál.* In *Anno 1716*, a KvEK Kt-ban őrzik, jelzete: Ms. 1367. 19. századi másolat, Rozsnyai István kézírásával, akinek a dédnagyapja volt Rozsnyai András. Utólagosan körbevágott kézirat, amely Hantz György könyvkötő műhelyében készült. A kézirat 16. r., 120 lap terjedelmű, fekete bőrkötésű. Az oldalakon utólagos, gépi számozás látható, mindig csak a recto oldalakon van oldalszám és szöveg. A kéziraton pecsét található a következő felirattal: Az Erdélyi Orsz. Múzeum Könyvtára, Kézirattár, 1906. Ez a dátum a kézirat EME állományába való kerülésének idejét rögzíti, amit a gyarapodási napló is visszaigazol. Kelemen Lajos sajátkezű bejegyzésében ez áll: 1906-ban került a könyvtárba, Pálffy Mihály adománya. (Itt mondok köszönetet Luffy Katalinnak, a kolozsvári Lucian Blaga Egyetemi Könyvtár munkatársának, aki a kézirat állományba kerülésének adatait szolgáltatta.) Bár Kelemen Lajos naplójában és levelezésében is felbukkan gagyai és tarcsafalvi Pálffy Mihály (1843–?), a kézirat megszerzésének és átadásának a részleteire nem derül fény. Ez ügyben tudásunk arra korlátozódik, amiről Kelemen tesz említést a kéziratról publikált rövid beszámolójában: KELEMEN Lajos, „Rozsnyai András”, *Erdélyi Múzeum* 23, 3. sz. (1906): 234–235.

62 Rozsnyai fordítása címében is reflektálja állapotát, nem érdektelen tény, hogy a Marosjárai (Rozsnyai) előnevet használja: „tulajdon kezével le irt M: Járai Rosnai András, ugyan ott maga, ideig valo házánál.” ROZSNYAI, *Stimulus Compunctionis...*, 2.

63 PAPP, „Dávid Rozsnyai's...”, 743–747.

64 Rozsnyai Dávid leveleit Koncz József adta ki; a fogsághoz és az 1680-as évek történéseihez kapcsolódó misszilisek közt maradt fenn néhány, gyerekei taníttatására vonatkozó levél. Szamosújvári börtönéből 1682. április 5-én kelt levelében írja feleségének: „A gyermek iskolában járjon mindennap, kúthoz s lóhoz nem kell bocsátani, legyen elég tanúság a bélyeg, melyet visel.” Majd válásuk után 1688. július

hogy segítette őket. Vélhetően nem nagyon, mert András egy 1748 körüli levélben keserűen emlegette fel nélkülözésekkel teli gyermekkorát, mondván, hogy neveltetéséről apja egyáltalán nem gondoskodott, hanem sokkal inkább a Telekiek, II. Apafi Mihály, illetve Bethlen Sámuel, akiknek az udvarában szolgált. Rozsnyai András bizonyára nem peregrinált, de talán apja literátori tehetségét örökölve olyanféle domidoctusi pályát futhatott, mint Cserei Mihály (1667–1756), aki magyarul és latinul jól és szépen író, eszes ifjúként „titoknoki” munkakört bírt ellátni olyan befolyásos emberek mellett, mint gróf Apor István. Rozsnyainak, hasonló adottságokkal birtokában, úgy tűnik, a vármegyei tisztviselők közé sikerült felküzdenie magát, Kerekes Ábel legalábbis *perceptorként*, tehát a vármegye pénzügyeit (adó, pénztár stb.) ellátó hivatalnokként utal rá.<sup>65</sup> Ezt valamilyen mértékben az a tény is igazolni látszik, hogy Rozsnyai András latinul (is) írt és olvasott, valamilyen szintű iskolázottsággal bírt, amely lehetővé tehetette számára e munkakör ellátását.

A kutatásnak ebben a korai fázisában még nincs megbízható válaszom arra, hogy a *Stimulus Compunctionis* milyen körülmények folytán került a kálvinista Rozsnyai kezébe,<sup>66</sup> hisz a másként népszerű mű és szerzőjének magyarországi recepciója többnyire 1716 után adatolható. Noha már a 17. század folyamán több főúri könyvtárban vagy katolikus egyházi előljárók gyűjteményeiben találunk példányokat a mű különféle edícióiból,<sup>67</sup> magyarországi kiadások csak jóval

25-i levelében megismétli: „Az Istenért intlek, s kérlek, a gyermekek a templomot és a scholát ne tárgítsák, úgy az ingemet is odafizetem értek.” KONCZ József, „Oklevelek Rozsnyay Dávid fogsága történetéhez”, *Magyar Történelmi Tár* 3, (1883): 155–169, 165, 166.

65 Kéziratos munkájában Kerekes Ábel a Rozsnyai Dávid első és második házasságából születettek előszámlálásakor említi a két fiút, Andrást és Sámuel, akiknek a társadalmi státusát is megjelöli: „[Dávid] qui habuit ex Anna Nagy, filiam Rebeccam, ex altera vero conjuge [Rebeccam Fogarasi] filios α) Andream Rosnyai perceptorem β) Samuelem, qui Viennae concipistam agens, ibid. a. 1746 sine semine deficit.” Vö. KEREKES Ábel, *Genealogica Deductio Inclitae Familiae Rosnyai de Maros-Jára*, V. kötet., 35v. A kéziratot a KvEK Kt-ban őrzik, jelzete: Ms. 576.

66 Rozsnyai szükségzaván utal a könyvvel való találkozásra: „Csak e’ minap akadván egy kis munka kezemben, Deák nyelven, melynek teljes Titulussa: Szorongato ösztön...” ROZSNYAI, *Stimulus Compunctionis*..., 5. Apja, Rozsnyai Dávid könyvei között sem találjuk ezt az opust, legalábbis két fennmaradt, 1680-as és 1723-as könyvjegyzék egyikében sem bukkan elő: MONOK István, NÉMETH Noémi és VARGA András, s. a. r., *Erdélyi Könyvesházak III., 1563–1757*, Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 16/3 (Szeged: Scriptum Kft., 1994), 222–223.

67 Egy 1600-as római edíció megjelenik Batthyány Ádám 1642-es könyvlistáján. KOLTAI András, *Batthyány Ádám és könyvtára*, A Kárpát-medence kora újkori könyvtárai IV. (Budapest–Szeged: OSZK–Scriptum Kft., 1992), 212. Luby István kanonok 1743-as könyvjegyzékén is felbukkan egy beazonosíthatatlan, évszám nélküli edíció egyik példánya. CZEGLÉDI László, KRUPPA Tamás és MONOK István, s. a. r., *Magyarországi magánkönyvtárak V., 1643–1750*, Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 13/5 (Budapest: OSZK, 2010), 40.



1716 után készültek. Egy 1778, 1779 és egy 1805-ös kiadásról van tudomásom.<sup>68</sup> Ugyanakkor egy pálos környezetben keletkezett, de kéziratban maradt ismeretlen horvát fordításról is maradt fenn adat.<sup>69</sup>

A Rozsnyaiak marosjárai földbirtokosokként a 17. századtól kezdve a református egyház elkötelezett támogatói voltak. Egyik kései utódnak, Rozsnyai Ferenc (1843–1907) táblabírónak, jótékonyágát megörökítendő címeres táblát is készítettek a templomba. Szempontunkból fontos, hogy egyháztámogatói munkáján túlmenően ő volt a tárgyalt kézirat egyik utolsó tulajdonosa. Valószínűnek tűnik, hogy Ferenc 1896-os törvénybírói kinevezése Szászrégenben tette lehetővé, hogy a szintén ügyvéd gagyai és tarcsafalvi Pálffy Mihállyal megismerkedjen, aki Rozsnyai Ferenc Dávid nevű fiától utólag megszerezhetette a kéziratot és az Erdélyi Múzeumnak adományozta.<sup>70</sup> A kéziraton Rozsnyai Ferenc nagyapjának, Rozsnyai Istvánnak a bejegyzése olvasható:

Ezen ritkán látható Kézssal irt Könyvetskét irta vólt 1716<sup>ban</sup> Május 28<sup>kán</sup> a' már régen élni meg szünt nagy érdemű Szüle Apám Rósnai András tulajdon kezével, a' kinek el hunytával maradt Nagy Apámra Rósnai Ábelre, – erről maradt az édes Apámra, Rósnai Györgyre, – onnan jutott Kezemre alább irt Rósnai Istvánra, én pedig adtam kedves Ünokám Rozsnyai Ferentznek, *oly meg hagyással, hogy ő is bántodatlan adja a' Következendő Maradékának emlékezetül, és így örökre a' Rozsnyai Familia Kezekből idegen Kezekre ne adódjék, a' mi iránt figyelmeztetem a' következő utódaimat is.* Írtam Maros Járába 1863<sup>ba</sup> Julius 1<sup>ső</sup> napján.

Rósnai István mpr. Világi életemnek 74<sup>k</sup> esztendejében.<sup>71</sup>

68 Joannes a JESU MARIA, *Stimulus compunctionis et soliloquia verbis Sacrae Scripturae intertexta* (Posonii–Cassoviae: Landerer, 1778); Joannes a JESU MARIA, *Stimulus compunctionis et soliloquia verbis Sacrae Scripturae intertexta* (Posonii–Cassoviae: Landerer, 1779); Joannes a JESU MARIA, *Stimulus compunctionis et soliloquia verbis Sacrae Scripturae intertexta* (Posonii: Belnay, 1805).

69 Vincze Gábor egy 1755-ös, a Pálos rendhez köthető könyvjegyzék általa felfedezett kéziratát tette közzé. A jegyzék harmadik része a kéziratokat sorolja elő, a 113-as tételnél pedig ez áll: „113. Anonymus. Croatus, idiomate illyrico vertit pium libellum, cui titulus: Stimulus compunctionis. Servatur Lepoglavae.” VINCZE Gábor, „A pálosok irodalmi munkássága a XIV–XVIII. században”, *Magyar Könyvszemle* 3, 1. sz. (1878): 21–44, 44.

70 Kelemen Lajosnak a kézitról készített 1906-os rövid tudósítása szerint: „A XVIII. század elejéről való irodalmunk e tudunkkal eddig ismeretlen terméke Rozsnyay Ferencz nyug[almazott]. kir[ályi]. táblai bíró fiánál, Rozsnyay Dávidnál van.” KELEMEN, „Rozsnyai András”, 235. Mivel a cikk valamikor 1906 szeptembere táján került publikálásra (ezt Kelemen Lajos Erdélyi Pállal váltott leveléből tudjuk), és a gyarapodási napló 1906-os beszerzést jelöl, valószínűleg 1906 őszén került be a kézirat az Erdélyi Múzeum gyűjteményébe. (Vö. KELEMEN Lajos, *Levelezése I., 1889–1909*, kiad. SAS Péter (Budapest: Balassi Kiadó, 2016), 725.

71 ROZSNYAI, *Stimulus Compunctionis...*, 118–119. Kiemelés tőlem. T. Zs.

A kiadatlan kézirat tehát 1716 és 1906 között egy olyan belső családi, szinte rituálisan fenntartott kéziratossá nyilvánosságban létezett, amely az olvasást, esetleg másolást, tehát magát a szöveghasználatot is a privát szférára korlátozta. Valójában az 1906-os letét vagy adomány sem feltétlenül szüntette meg ezt a sajátos használati módot, melynek a tervezett szövegkiadás vet majd véget.<sup>72</sup> Komplex módon tevődik egymás mellé a fordítás ego-dokumentum jellege, a devóció privát, családi performálása, illetve maga a felekezeti interakció. Eleve kizárhatjuk azt, hogy esetleg Rozsnyai ne ismerte volna fel, hogy a számára oly érdekes szöveg katolikus szerzőségű lenne. Ezt igazolja az a tény is, hogy jellegzetes katolikus formulákat hagy ki a szövegből.<sup>73</sup> További bizonyíték, hogy maga a nem túl terjedelmes fordítás valójában részleges átültetés, hiszen Rozsnyai elhagyja az eredeti első 37(!) fejezetét,<sup>74</sup> csupán a 38-ikkal kezdi, amelyben, hűen a latin szöveg struktúrájához, alfejezetek formájában tárgyalja a *penitentiára való serkentetés* 12 okát.<sup>75</sup> Ioannes a Jesu Maria latin szövege a 20 fejezetre tagolt *Soliloquia*-résszel folytatódik,<sup>76</sup> amelyet fegyelmezetten és teljes terjedelemben fordít le Rozsnyai is *Az jó léleknek magános beszélgetési; húsz Részekre osztva* címmel.<sup>77</sup> Összegezve tehát, a 169 lapnyi terjedelmű latin szöveg első 1–115. oldalait elhagyja Rozsnyai, de a hátralévő részt, mintegy 54 oldalnyi terjedelemben, pontosan fordítja le. A fordítást illetően nem tűnik valószínűnek az a felvetés, miszerint az első terjedelmes rész elhagyását eltérő felekezeti teológiai irányultsága motiválta volna, hiszen ez általános témákat tárgyal, az Isten attribútumait, Jézus szenvedését, a lélek állapotait, a kegyelmet és a feltámadást. Sokkal inkább arról van szó, hogy a fordító saját devóciós kultúrája felől olvasta és fordította a szöveget; Rozsnyai az elsajátított és vélhetően gyakorolt kálvinista típusú kegyességgyakorlás teológiai és műfaji mintái alapján emelte ki a teljes szövegből a hozzá legközelebb álló részt. A szövegátvitel kulturális átvitel is, a katolikus misztikus teológia szemléletében fogant latin munkát a magyar kálvinista kegyességgyakorlás spirituális hagyományára és textuális mintáira fordította le, valójában akkomodálta és applikálta a fordító.

72 Ezt a kéziratot a *MTA BTK Lendület Hosszú reformáció Kelet-Európában (1500–1800)* elnevezésű projekt keretében szándékozom kiadni.

73 A hagyományos a „Mi urunk Jézus Krisztusnak és a Boldogságos Szűz Máriának” (*Laus D. N. Iesu Christo & Beatis. Virg. Mariae*) ajánlott dicséreti formulával ér véget a latin szöveg. Rozsnyai ezt elhagyta, és helyette egy saját mondatot illeszt be: „Segilyen az Úr minden büntől meg terhelteket s világi gondokkal küszködő szíveket s engemet is ennek a’ dicsősséges állapotnak el nyerésére örökké dicsirendő Szent Nevéért. Amen.” ROZSNYAI, *Stimulus Compunctionis...*, 117.

74 JESU MARIA, *Stimulus compunctionis...*, 10–127.

75 ROZSNYAI, *Stimulus Compunctionis...*, 8–32.

76 JESU MARIA, *Stimulus compunctionis...*, 127–169.

77 ROZSNYAI, *Stimulus Compunctionis...*, 32–117.

Ezt látszik igazolni az a tény is, hogy a 38. fejezet egy olyan önmagában különálló részt képez, amely műfajilag (*epistola*) elkülönül az azt megelőző 37 fejezettől,<sup>78</sup> de szervesen illeszkedik a műfaji szempontból *Soliloquia*-ként definiált hátralévő egységhez. Mind az *epistola*, mind a *soliloquia* a kora újkori kegyességgyakorlás és homiletikai hagyomány ismert és bejáratott műfajai voltak, amelyek közös antik hagyományból származtak, s ezekbe találóan illeszkedett a részleges fordítás magyar szövegvariánsa. Rozsnyai a fordításhoz írt *praemissában* kifejti, hogy részint a kálvinista kegyességgyakorlási hagyományban kiemelt jelentőséggel bíró *penitentia-tartás* miatt fordította le a szöveget, részint pedig az üdvözülés bizonyosságát (*certitudo salutis*) igyekezett kívánatosá tenni a kálvini predestináció értelmében kiválasztottak számára:<sup>79</sup>

Csak e' minap akadván egy kis munka kezemben, Deák nyelven, melynek teljes Titulussa: Szorongato ösztön, olvasgatván, két kiváltképpen valo okot találtam benne, mellyért magyarul fordítottam: első. hogy olly kiváltképpen válogatott szokkal tellyes erősségekkel hijja a' kegyes és szelíd Jésus a' bűnös embert a' penitentiára, hogjha ércz szíve volna is valakinek, lágyulni s hajlani kellene, ellenben olly rettenő dolgokat ád elő ezen írás a' meg általkodtak eleiben, hogy csak a természeti okoskodás is megretten tőlle, annyival inkább a' jo lélek, a'ki az Isten szeretetiben kíván meg maradni. akár (sic!) mellyiket szabja magára az idvességet kíváno lélek, lehetetlen, hogy meg ne törje magát, és ne győzedelmeskedgyék álnok practikáju ellenségén. Második ok ez indított: hogy a' boldogult léleknek állapottyát húsz részekbe(n) olly gyönyörűségesen meg írja, hogy nincs *olly bűnben buborékoló ember*, a' ki arra a' dicsősséges állapotra ne kívánozkózik (: noha nem a' megtérhetetleneknek igírtetett :). Ha mi hiba ezen csekély munkámban találtatik erőtelenségemnek kell tulajdonítani, ha mi jó benne vagyon, nem kívánok érette senkitől se adományt se dicséretet; dicsirjen meg az; s adgyon jutalmat mindeneknek, a' ki minnyájunktól örökké dicsirendő Szent Isten. Amen.<sup>80</sup>

A fordítás jellegének, de a fordító spirituális habitusának kálvinista és különösen amesiánus teológiai kontextualizáltságát sugallja egy olyan szö szerkezet is, ame-

78 A bűnös embert bűnbánattartásra buzdító, erre rábíró levélnek (*Epsitola haec nihil aliud est, quam exhortatio peccatoris, ad agendam poenitentiam*) nevezi Ioannes a Jesu Maria. JESU MARIA, *Stimulus compunctionis...*, 115.

79 Az amesiánus közvetítéssel egybekapcsolt kálvini kettős predestináció a *homo reprobis* és *homo electus* fogalom párral jelölte a kiválasztott és megvetett embereket. Ez utóbbiakat nevezi Rozsnyai „megtérhetetleneknek.”

80 ROZSNYAI, *Stimulus Compunctionis...*, 5–7. Kiemelés tőlem. T. Zs.

lyet Rozsnyai saját fogalmazású előszavába illesztett: „bűnben buborékoló ember.” Nem egyéni leleményről van szó, hanem a kora újkori kálvinista kegyességben ismert kifejezésről. Komáromi Csipkés György (1628–1678) már félévszázaddal korábban is használta, egyfajta meghatározását is adva: „meg-térni nem akaro, *bűnben buborékolo* gonosz ember.”<sup>81</sup> A kifejezés szinte terminus technicus, hiszen Apáczai Csere János, a puritánus Amesius alapján,<sup>82</sup> a lelkiismeret (*conscientia*) formáinak áttekintésekor a bélyeges lelkiismeret, vagyis a *conscientia cauterizata* tárgyalásánál állapítja meg: „A bélyeges [lelkiismeret] az, amely se egyképpen, se másképpen, se nagy, se kicsiny bűnben fel nem serken; mely az olyanokban találatik, akik a megvilágosíttatás után magokat megint a bűnben buborékolásra adták.”<sup>83</sup>

Anélkül, hogy ennek a szószerkezetnek a jelentését túlbecsülnénk, fontos megállapítani, hogy nem lehet véletlen, hogy az Amesiusot fordító Komáromi Csipkés azonos teológiai kontextualizáltságú értelemben használta a *bűnben buborékolást*. Magától adódik tehát a felismerés, hogy amire Rozsnyai a 18. század elején a latin szöveggel találkozunk, a magyar amesiánus hagyomány nemcsak egy devócionális magyar diskurzust,<sup>84</sup> hanem egy magyar és latin szövegekből álló teológiai korpuszt hozott létre az ún. *pentientia-tartás* és lelkiismeretvizsgálat kérdéseinek a tárgyalására.<sup>85</sup>

Figyelemre méltó, ahogy a magyar fordító a latin szöveg misztikus teológiai referenciákat tárgyaló szövegpasszusaival megbirkózik. Rozsnyai pontos és szö-

81 KOMÁROMI CSIPKÉS György, *Igaz Hit...* (Szeben: Szenci Kertész Ábrahám, 1666), 778.

82 Amesius a lelkiismeretről szóló, latin és angol változatban is publikált művében tárgyalja a *conscientia cauterizata/seared conscience* fogalmát. A latin és angol nyelvű definíciók a bűnben buborékolás korabeli jelentésének lehetséges rekonstrukcióját engedik meg. Ennek értelmében a *bűnben buborékolók* azok, akik magukat a gonosz életre („*sclerate vitae sese dediderunt*” / „*doe giue up themselues to a wicked life*”) adták. Vö. Guilihelmus AMESIUS, *De conscientia et ejus jure vel casibus* (Amstelodami: Ioan. Ianssonium, 1631), 34, illetve William AMES, *Conscience with the Power and Cases Thereof* (h. n.: k. n., 1639), 43.

83 APÁCZAI CSERE János, *Magyar Encyclopaedia*, kiad. SZIGETI József (Bukarest: Kriterion Kiadó, 1977), 434.

84 E paradigma világi írástudókra kifejtett termékeny hatásának illusztrálására talán az egyik legjobb példa Bethlen Miklós fogságban keletkezett élettörténete és imádságai. Nem téveszthetjük szem elől azt sem, hogy a puritánus auktoritások magyar fordításai mellett Amesius lelkiismeretről írott munkájának egy debreceni kiadása is elkészült, amely érdemben segíthette az Amesius-recepciót a magyar kálvinisták között. Vö. AMESII, Guilielmi, *De Conscientia et ejus jure, vel Casibus libri quinque*, (Debrecini: Stephanum Töltési, 1685).

85 TÓTH Zsombor, *A koronatanú: Bethlen Miklós. Az „Élete leírása magától” és a XVII. századi puritanizmus*, Csokonai Egyetemi Könyvtár. Bibliotheca Studiorum Litterarum 40, (Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 2007), 53–98.

veghű fordítása újfent azt igazolja, hogy a kálvinista felekezeti kultúrában a fordítónak sikerült felismerni és megtalálni azt az eredetihez legközelebb eső teológiai hagyományt és nyelvet, amely lehetővé tette a fordítást mint kulturális átvitelt. Ezt szemlélteti a következő szöveghely:

Vajha egészen beléd oltatnám Istennek egy szülött Fia, hogj az ujjá születés által a'te dicsősséges testedhez által változott alázatos testem nem csak ujjitva találtnék, midön el jüsz e'világot itilni, hanem most mindgyárt míg el nem jü ama nagy és keserves nap, szivem is által változnék a' te szived hasonlatosságára. Oh jó példa, kicsoda adhatna én nékem szárnyakat, mint az epe nélkül valo galamb repülhessek te hozzád és lakhassam a köszikláknak hasadékiban és az egyedül valo eszterhának házajában ott meg látnám az ó Ádámot, ujjat veszek fel, tudniillik a' te szépséges ábrázatodat, mellyel én a'ki meg holtam vala, elevenítő lelket nyerek a te tiszta és elevenítő lelked által.<sup>86</sup>

A misztikus hagyomány és különösen az *unio mystica* gondolata erőteljesen jelen volt a 17. századi magyar kálvinista, angol mintákat asszimiláló devócióban is,<sup>87</sup> és mély hatást gyakorolt a magát puritánusnak mondó kegyességgyakorlókra. Sőt, a 17. század végén, a 18. század elején a világi elit, az írástudó hívők a misztikus élményeket hajlamosak az öregkorban készült élettörténeti beszámolókból vagy imádságokban is megörökíteni. Bethlen Miklós álmai és látásai olyan misztikus élmények lenyomata, amelyek mögött a kiválasztottság (*electio*) és az üdvbizonyosság

86 ROZSNYAI, *Stimulus Compunctionis...*, 63–65. A fordított rész latin eredetije: „Vtinam totus in te muter, O Vnigenite Fili Dei, vt non solum reformatur corpus humilitatis meae configurantum corporis claritatis tuae, in regeneratione, cum veneris iudicare terram; sed nunc, antequam veniat dies magna, & amara valde, cor meum reformatur ad exemplar cordis tui. O exemplar! quis mihi det, vt quasi columba felle carens volem ad te, & habitem in foraminibus petrae, & in solitaria cauerna maceriae? Ibi contemplabor exemplar meum, & ablata vetustate veteris Adam, accipiam nouam, & pulcherrimam formam tuam: qua ego, qui mortuus fui, fiam in animam viuentem de purrissimo, & vitalissimo spiritu tuo.” JESU MARIA, *Stimulus compunctionis...*, 143.

87 Két, angol szövegeket fordító puritánus teológus, Medgyesi Pál és Kézdivásárhelyi Matkó István is az úrvacsora kontextusában írják le az „unio cum Deo” misztikus élményt. Medgyesinél olvashatjuk: „Az kenyérnek megh-étele, és az Bornak megh-itala után, igyekezzél azon, hogy az miképpen azok az külső jegyek az emésztő melegség által te testeddel lesznek: Azonképpen te az Hit és Szent lélek munkálkodása által, eggyé lehes az Christussal, az Christus is te veled, erezhessed az Christussal való közösülésednek meg erősítesenek napról napra való öregbülését.” MEDGYESI PÁL, *Scala coeli, avagy egynehány bizonyos időkre alkalmaztatott Istenes elmélkedések* (Debrecen: Fodorik Menyhárt, 1632), 126. Kézdivásárhelyi Matkó pedig így fogalmaz: „....midön ő beléje oltatunk in unione mystica, lévén ő testéből való testekké. Mert az ő testének tagjai vagyunk.” KÉZDIVÁSÁRHELYI MATKÓ István, *Ke-gyes lelkeket idvességre tápláló mennyei, élő kenyér* (Kolozsvár: Veresegyházi István, 1691), A7v.

(*certitudo salutis*) feltétlen igénylése áll.<sup>88</sup> Rozsnyai fordítása számára adva volt az a teológiai azaz kálvinista-puritánus, főként amesiánus előzmény, amelynek diskurzusát orálisan vagy olvasás útján asszimilálhatta. Nem lehet nem észrevenni, hogy a puritánus kegyességgyakorlás kanonizált szövegeinek szókincse visszaköszön a fordításban. Ebből kifolyólag a kulturális találkozásként értelmezhető felekezeti interakció a fordítás sajátosságaiból adódóan a kulturális átvitel és átvétel történeti antropológiai folyamatát teszi láthatóvá. A felekezeti tanítás kulturális másságként meglévő különbségei háttérbe szorulnak, mert a fordító a saját kultúrájából azokat a kulturális kódokat, illetve teológiai-devócionális elemeket részesíti előnyben, amelyek az azonosságot vagy a hasonlóságot, tehát a kompatibilitást erősítik, nem pedig a különbségek hangsúlyozásából adódó másságot, idegenséget, azaz devianciát. Nyilván Rozsnyainak itt nagy segítségére van a közös patrisztikai tradíció, a soliloquia hagyománya,<sup>89</sup> ez ugyanis jelen van és hat a kora újkorban valamilyen mértékig elkülönülő konfesszionális devócionális gyakorlatban. Mindazonáltal a penitencia-tartás, a misztikus tapasztalatok vagy az üdvbizonyosság keresésének praxisa olyan közös és kompatibilis eleme a kora újkori multikonfesszionális kereszténységnek, amely a felekezeti textuális interakciót egy szuprakonfesszionális horizonthoz közelíti.

Rozsnyai fordításának legnagyobb jelentősége, azon túlmenően, hogy egy újabb ismeretlen forrást nyertünk a felekezeti kapcsolatok és a megélénkülő 18. századi fordításirodalom tanulmányozásához,<sup>90</sup> hogy felnyitja azt a mód-

88 TÓTH, *A koronatanú...*, 74–78.

89 A kora újkor folyamán egy az Ágoston neve és tekintélye alatt cirkuláló, de nem általa írt szövegkorpusz teremtette meg a soliloquia-hagyományt. Tizenharmadik századi Ágoston-rendi szerzetesek kompilációjaként készült el a kora újkorban együttesen többször kiadott és különféle nyelvekre fordított: *Soliloquia*, *Meditationes* és *Manuale*. Noha Ágoston *Vallomásainak* és a valóban általa írt *Soliloquium libri duonak* bizonyos tartalmi és formai elemei, illetve műfaji jellemzői egyértelműen bekerültek a Pseudo-Ágoston szövegbe, ez mégiscsak egy olyan kompiláció volt, amely Szentviktori Hugó, Anselmus, Clairvaux-i Bernát és Jean de Fécamp hatását mutatja. Ennek ellenére ez a Pseudo-Ágoston elválaszthatatlanul hozzánőtt a kora újkor folyamán az ágostoni szövegkorpuszhoz, ennek szerves részeként publikálták. (Julia D STAYKOVA, „Pseudo-Augustine and Religious Controversy in Early Modern England” in *Augustine beyond the Book Intermediality, Transmediality, and Reception*, ed. Karla POLLMANN and Meredith J. GILL, Religious History and Culture Series vol 6 (Leiden: Brill, 2012) 147–165). A magyar recepció is hasonló útvonalat követett. Pécsi Lukács katolikus fordításán kívül elkészült egy kálvinista fordítás is, amelyet Rozsnyai akár ismerhetett is: ERDŐDI János, *A léleknek Istennel való magányos beszélgetési...*, (Debrecen: Kassai Pál, 1689). A magyar fordítások értékeléséhez lásd: PÉNTÉK Veronika, „Magányos beszélgetések Istennel. (A pseudo-ágostoni Soliloquia két magyar fordítása)”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 115. 3. sz. (2011): 340–354.

90 Legutóbb e kérdéskörrel: LENGYEL Réka, szerk., *Nunquam autores, semper interpretes: A magyarországi fordításirodalom a 18. században* (Budapest: MTA BTK Irodalomtudományi Intézet, 2017). Hasznos eligazítást ad Hegedűs Béla bibliográfiája (*Magyarra fordított művek bibliográfiája 1700–*



szertani perspektívát, amely az egyéni konfesszionális identitás artikulálásának vizsgálatában a mikroszintű vizsgálatok előnyeit kamatoztatja. Új lehetőségek tárulnak fel, legalábbis a jellegzetesen 18. századi világi írástudók és kéziratban maradt szövegeik esetében, hiszen így módon az önkonfesszionalizáció és a személyes, egyházi intézmények által nem vagy kevésbé befolyásolt választások dialektikájának *privát* mikrotörténete válhat bizonyos mértékig tanulmányozhatóvá.

### 2.3.3. A mikroszint tanulságai

A makroszinten megjelenített konfesszionális pluralitást a mezoszint részint visszaigazolta, részint pedig felnyitotta azt az intrakonfesszionális dimenziót, amely világossá teszi, hogy a felekezeti interakciók vizsgálata nem választható el az egyéni konfesszionális önazonosság létrehozásának individuális történéseitől. Ezt a felismerést viszont igazolni csupán mikroszinten lehet, hiszen itt tanulmányozhatók azok a non-textuális és textuális természetű kölcsönhatások, amelyek a kulturális találkozás történeti antropológiáján keresztül mind a felekezeti identitás artikulálását, mind pedig a felekezeti interakciókat értelmezhetővé teszik. Az egyéni konfesszionális identitás megteremtése az önazonosság és másság, a normalitás és deviancia, a közösségi normák és egyéni választások olyan komplex összjátékára hagyatkozik, amelyet a konfesszionalizáció sematikus, a nagy struktúrák felől leírt mechanikus folyamata nem tud hitelesen visszaadni. A konfesszionális hagyomány és az én-képzet konfrontációjának mikroszintjén az identifikáció és elhatárolódás szimultán érvényesülő készletét, bár a felekezeti kultúra és társadalom praxisok, habitusok és rituális tartalmak révén valamelyest alakíthatja, lényegi kvintesszenciájuk *beláthatatlan egyéni döntések, dilemmák, előítéletek és vágyak* szövetéből kristályosul ki és válik láthatóvá a (multi)konfesszionális nyilvánosságban. Ez a folyamat a kora újkori individuum életében lehet egyszeri előfordulású vagy akár életreszólóan ismétlődő, megcélozhat egy vagy több felekezeti hagyományt, esetleg ezeket elegyesen érvényesítve és egyéni lehetőségekhez alkalmazva járulhat hozzá a bikonfesszionális,<sup>91</sup> interkonfesszionális vagy

---

1806), amely online elérhető és letölthető az alábbi linken: <http://plone.iti.mta.hu/rec.iti/Members/HegedusBela/magyarra-forditott-muvek-bibliografija-1/ford18sz-b1.pdf>.

91 SAFLEY, „Multiconfessionalism...”, 12. Max Safley Franke Volkland kutatásaira hivatkozva a kora újkori Bischofzell (Svájc) példáját említi, ahol a kálvinista és katolikus közösség tagjai kettős, tehát bikonfesszionális identitást alakítottak ki az együttélés folyamán. Látszólag ez a közösség a felekezeti határok tudatosításán, elismerésén és figyelembevételén túlmenően egy közös vallás(os) kultúrán osztozott meg. Mindez az állam és egyház, tehát a makroszinten elképzelt konfesszionalizációs folyamatoktól függetlenül ment végbe. Ez a megközelítés alapvetően megkérdőjelezi a konfesszionális

transzkonfesszionális felekezeti identitás-konstrukcióhoz.<sup>92</sup> A mikroszint végére láthatóvá teszi, hogy az individuum szintjén a felekezeti önazonosság legfontosabb attribútuma az ambiguitás és az átmenetiség.<sup>93</sup> Ez a felekezeti önazonosság szinte soha nem lényegül át a konfesszionális egyház ortodox tanításának tökéletesen reprodukált, azzal mindenben azonos duplikátumává. Továbbá ez az egyéni konfesszionális identitás többszörösen is rétegzett, és állandó (át)alakulást mutat, élethossziglan viszonyul és reagál az individuumot ért intellektuális és spirituális ráhatásokra és implicit módon a más felekezeti hagyományból érkező impulzusokra is.<sup>94</sup>

Ebben a kontextusban a végleges vagy időleges konverzió, illetve az aposztázia jelensége kétségtelenül erős összefüggésben volt a kora újkori vallási identitás kialakításával vagy a konfesszionalizáció mikroszintű tapasztalatával.<sup>95</sup> Az

---

identitás fogalmát, ehelyett az egyénenként eltérő felekezeti önértelmezésre teszi a hangsúlyt, amelyet viszont az akár mindennapos felekezetközi interakciók és az ezekből kifejlődő kohabitációs gyakorlatok határoznak meg.

- 92 A kérdésnek a konfesszionalizációs tézis kontextusában történő reflektáláshoz, illetve a transzkonfesszionális és interkonfesszionális meghatározásához: Thomas KAUFMANN, „Einleitung”, in *Interkonfessionalität–Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität: neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, eds., Kaspar von GREYERZ, Manfred JAKUBOWSKI-TIESSEN, Thomas KAUFMANN und Hartmut LEHMANN (Gütersloh: Gütersloher VerlagsHaus, 2003), 14–15. A kora újkori transzkonfesszionális globális perspektívájához: Elizabeth BOULDIN, „In Search of ‘Fellow Pilgrims’: Radical Protestants and Transconfessional Exchanges in Europe and the British Atlantic, c. 1670–1730” *Church History* 83, no. 3 (2014): 590–617.
- 93 A lutheránus felekezeti kultúrában inherens módon ható ambiguitásról: Kat HILL, „Making Lutheran”, *Past and Present* 12, (2017): 9–32.
- 94 Ezt a kora újkorban is hasonlóképpen ítél(het)ték meg. Kemény János élettörténetében az unitárius Mikó Ferencről nyilatkozott így: „religiójában névvel unitárius, de valósággal semmi religiójú ember nem vala. Az pápistaságban az purgatóriumot és ceremóniákat javallotta, zsidóságból az szombatot, kiből egyet, kiből mást, és az millenárius időket hitte, s voltak szegénynek sok superstitiói.” (KEMÉNY János és BETHLEN Miklós, *Művei*, kiad. V. WINDISCH Éva, Magyar Remekírók (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1980), 57.
- 95 A kora újkori konverzió érdemi tárgyalása a kora újkori magyarországi és erdélyi társadalomban, kevés kivételtől eltekintve még várat magára, pedig egy sor jelentős figura (Pázmány Péter, Haller Gábor, Otrókcsi Főris Ferenc, Mikes Kelemen stb.) akár ego-dokumentumokban is megőrzött tapasztalatát lehetne feldolgozni. A konverzió multidiszciplináris tárgyalásához csupán tájékoztató jelleggel: Andrew BUCKSER and Stephen D. GLAZIER, eds., *The Anthropology of Religious Conversion* (New York: Rowman and Littlefield Publishers, 2003); D. Bruce HINDMARSCH, *The Evangelical Conversion Narrative: Spiritual Autobiography in Early Modern England* (New York: Oxford University Press, 2005); Jan N. BREMMER, Wout J. van BEKKUM, Arie L. MOLENDIJK, eds., *Paradigms, Poetics, and Politics of Conversion* (Leuven: Peeters, 2006); Molly MURRAY, *The Poetics of Conversion in Early Modern English Literature: Verse and Change from Donne to Dryden* (Cambridge: University Press, 2009); Oliver WORT, *John Bale and Religious Conversion in Reformation England* (London: Pickering and Chatto, 2013).



*önkonfesszionalizáció*, sőt, Cserei Mihály esetében, különösen ifjúkori rövid katolizálása alapján ítélve, a *rekonfesszionalizáció* folyamatáról beszélhetünk. Csereinél ezt sajátos írás- és szöveghasználati habitusa kézírataiban és az olvasmányaihoz illesztett margináliákban örököltette meg.<sup>96</sup>

Másrészt, azt is tudatosítanunk kell, hogy nemcsak percepció és asszimiláció, hanem az elhatárolódás, az elutasítás is reflektált interakció. Olyan individuumok esetében, akiknél ego-dokumentumok teszik lehetővé a mentális világ némely dimenziójának valószerű rekonstrukcióját, mint például Cserei Mihály, kirajzolódik az a szinkretikus, sőt multikonfesszionális hagyomány, amely spiritualitásukat, devóciójukat vagy a nyilvánosságban perfomált kálvinista identitásukat jellemezte. A kálvinista Cserei nemcsak Kálvin János *Institutióját* olvasta, hanem az evangélikus Johann Gerhard meditációit és a jezsuita Jeremias Drexel *Gymnasium patientiae* című munkáját is; ezek együttes jelenléte és ismételt használata alakította életvitelét, kegyességét és élettörténeti beszámolóit.<sup>97</sup> Arról nem is beszélve, hogy a mikroszint az intrakonfesszionális rétegzettséget is megjeleníti, elég itt arra utalni, ahogy Cserei Mihály esetében is az ortodox kálvinizmus teológiai és dialektikai hagyománya (pl. Keckermann) egyidőben van jelen az ezt felülírni hivatott rámissia-amesiánus paradigmával és meghatározó szövegeivel.<sup>98</sup> Mindezt pedig alapvetően határozza meg a patrisztikai hagyomány némely kanonizált szövegeinek asszimilálása és használata. Cserei maga teszi ezt világossá, amikor elősorolja, hogy amennyiben a koporsóban, a föld alatt lehetne olvasni, akkor a deák biblia, Amesius, Pápai Páriz Ferenc, Nádudvari Péter és Szent Ágoston olvasásával töltené legszívesebben az idejét.<sup>99</sup> Ezzel a választással aligha szállhat vitába az irodalomtörténet-írás.

Végül fontos megjelölni, hogy a kéziratok a felekezeti közti interakciónak olyan, a privát szférához tartozó vetületeit és összetevőit őrizték meg, amelyek eleve nem kerülhettek be a nyomtatott nyilvánosságba. Másrészt ez a kéziratok korpusza a kulturális találkozás számára egy sajátos medialitást hozott létre, amelybe a szöveg-

96 TÓTH, *A kora újkori könyv...*, 161–208.

97 Cserei Mihály legnagyobb jegyzőkönyvébe (*Könyveim regestruma. mind a kik brassai ládájában vannak, mind a melyek ide haza vadnak*) meglévő könyveiről, kézíratairól 231 tételt tartalmazó listát készített, amelyet Szádeczky Lajos publikált a jegyzőkönyv részleteivel. Mindhárom szerző megjelenik ezen a listán is. Vö. SZÁDECZKY Lajos, „Cserei Mihály jegyzőkönyve”, *Történelmi Tár* 4, (1903): 569–572.

98 TÓTH, *A kora újkori könyv...*, 82–98.

99 Cserei az 1690-es években beszerzett Amesius-kötete címlapjára jegyezte fel ezt a furcsa óhaját. Guilielmus AMESIUS, *Anti-synodalia scripta vel animadversiones in Dogmatica illa, quae Remonstrantes in Synodo Dordracena, exhibuerunt et postea divulgaverunt* (Amstelodami: Typis Joannis Ianssonii, MDCXXXIII). A könyv lelőhelye: KvAK, unitárius fond, jelzete: U 63803.

használatnak olyan speciális formáit vonhatták be, amely a nyomtatott szövegek esetében fel sem merül. Az apáról fiúra szálló, 1716-tól 1906-ig a Rozsnyai családon belül őrzött fordítás releváns példája ennek. A kulturális találkozás kéziratos forrásai a sajátos szöveghasználat és medialitás által magát az interkonfesszionális érintkezések praxisát és egyéni habitusait határozták meg.

### 3. Konklúziók és kitekintés: felekezet(köz)iség és hosszú reformáció

Tanulmányomban arra tettem kísérletet, hogy a kora újkori felekezeti identitás alakulásának történeti antropológiai folyamatáról értekezsek. Ennek érdekében vizsgálódásaim a hosszú reformáció korszakalakzatára (1500–1800), ezen belül pedig a felekezetek közötti kulturális találkozás (*cultural encounter*) által lehetővé tett textuális és non-textuális interakciók értelmezésére fókuszáltak. Ezek makro-, mezo- és mikroszintű vizsgálatának módszertani lehetőségeit mutattam be, annak érdekében, hogy az irodalomtörténeti és dominánsan szövegközpontú megközelítések ellenében újabb, ezeket kiegészítő kontextualizációs lehetőségekre hívjam fel a figyelmet. A makro-, mezo- és mikroszintű vizsgálat együttes alkalmazása a felekezetközi interakciók kontextualizáló, diakrón szempontú értékelésének vizsgálatát újíthatja meg. Mindazonáltal e csupán vázlatos és elsősorban módszertani javaslatokat megfogalmazó írás is lehetővé tesz néhány fontos felismerést a felekezet(köz)iségről.

A *makroszint* nemcsak a hosszú reformáció korszakalakzatának használhatóságát igazolta, hanem azt is megmutatta, hogy a késő középkori kereszténység devócionális diverzitása a reformációk folyamatában konfesszionális pluralitássá lényegül át. E konfesszionális pluralitás kialakulása a 18. század végéig eltart, ezért meghatározza a felekezetépülés és a konfesszionalizálódás történeti folyamatait, de nem feltétlenül azon a módon, ahogy azt Schilling és Reinhardt konfesszionalizációs tézise körülírja. Ez a kritikai reflexió különösen érvényes a tanulmányban *mezoszint*ként körülhatárolt 1500–1800 közötti erdélyi viszonyokra is. Aligha szorul bizonyításra a kijelentés, hogy a multikonfesszionális erdélyi államban, a recepciófolyamatként végbemenő és megvalósuló reformáció(k) más időzítéssel és főként más tempóban realizálódtak mint Nyugat-Európában. A dolgozatban a legnagyobb teret a mikroszint bemutatása kapta, illetve az ennek a kontextusában feltárt non-textuális és textuális interakciók leírása. Fontosnak találok, hogy Cserei Mihály élettörténetének mikrokontextusai révén, továbbá ismeretlen, feltáratlan kéziratos források bemutatásával új, irodalomtörténetileg releváns konkrétumokkal is bővítettem azt az ismeretanyagot, amely a kulturá-

lis találkozás mikroszintű, privát tapasztalatát teszi értelmezhetővé. Továbbá módszertani relevanciával is bír az a vizsgálati forrásokra alkalmazott megszorítás, hogy csupán 18. századi, kéziratban maradt és világi személyek által írt szövegekre korlátoztam értelmezésemet, annak érdekében, hogy az ún. *világi tapasztalatra* kapjunk mediálatlan rálátást. Ez a partikuláris megközelítés, a világi tapasztalatot rögzítő kéziratok anyag preferálása a képzett teológusok publikált, esetleg kanonizált szövegeihez képest, továbbá a vizsgálódás kiterjesztése a 18. századra mint poszt-reformációs korszakra, már önmagában is módszertani újítás lehet a reformációtörténeti vizsgálatokban. Ráadásul, ez a sajátos megközelítés lehetővé tesz néhány fontos belátást. Az erdélyi kora újkori hosszú reformáció alatt, de különösen a 18. század folyamán, egy olyan multikonfesszionális jellemző mind társadalmi, mind kulturális vonatkozásban, amely elkerülhetetlenné teszi a felekezetek közötti kulturális találkozást, a maga textuális és non-textuális kölcsönhatásaival és következményeivel együtt. Ebben a multidenominális társadalomban és kultúrában az egyéni konfesszionális identitás kialakítása egy történeti antropológiai folyamat. E folyamat során az individuum, amennyiben írástudással és némi, nem kizárólag teológiai iskolázottsággal is bír, gyakran reflektált, szóbeli vagy írásbeli szövegek produkcióját vagy használatát implikáló, hosszán eltartó vagy egyetlen konverzióként megélt alkalomhoz köthető, néha racionális vagy ezeket meghaladó döntések, választások és hezitálások révén jut el a konfesszionális identitás önmagára applikált és egyéni igényeihez akkomodált változatához. Ez pedig egyszerre több és kevesebb, mint adott felekezet teológiai tanításának teljes asszimilálása és tökéletes reprodukciója. Nagy bizonyossággal a tanbeli ortodoxia próbáját sem mindig állja ki, hiszen mind intrakonfesszionális nézetben, mind szuprakonfesszionális tekintetben átmenetiségre és hibriditásra utaló jegeket mutat, amelyek nagyon gyakran felekezetközi non-textuális és textuális interakciók következményei. *Felekezetköziség* nélkül tehát nem értelmezhető és nem rekonstruálható a *felekezetiiség*. Mindez csak annak a felismerésnek a kontextusában tartható, amit a recepciótörténetként elgondolt reformációtörténet makro- és mikroszintű kritikája sürget. A recepciótörténeti paradigma segítségével modellezett magyar reformációtörténet egy olyan sematikus leíró folyamatot jelenít meg, amelyben a recepciót megelőző, sőt azt lehetővé tevő helyi tudás, meglévő hagyomány jelentősége reflektálatlan marad. Holott egy ilyen történeti folyamat hiteles leírásához elengedhetetlen a *meglévő hagyománynak* a viszonya és viszonyítása az *asszimilált hagyományhoz*. Hogyan befolyásolták a helyi viszonyok nemcsak az applikálandó tudást és magát az applikációt, hanem azokat az előzetes választásokat, amelyek meghatározták az elsajátítandó újdonságot? A meglévő hagyomány milyen szerepet játszott az asszimilált hagyomány

megválasztásában és transzferében? Van-e kontinuitás a meglévő hagyomány és az asszimilált hagyomány között?<sup>100</sup>

A reformációtörténet makroszintje azt látszik igazolni, hogy soha nem mechanikus átvételről van szó, hanem gyakran a helyi viszonyok közt megvalósítható, azok által megengedett vagy befolyásolt legélelkésebb verzió létrehozására kerül sor. Érdekes azt felidézni, hogy az első, Genfben megvalósult, Kálvin személyes jelenlétében, majd halála után de Béze által tovább fejlesztett kálvinizmusnak mennyi változata jött létre Európában.<sup>101</sup> Az erdélyi kálvinizmus továbbra is olyan sajátos megkülönböztető jegyeket mutat, amelyek egyértelművé teszik, hogy a kálvini gondolatokat vagy egyházszervezési modelljének recepcióját a fejedelemskori Erdély politikai, társadalmi és kulturális helyi viszonyai felülírták oly módon, hogy mai napig észlelhető releváns különbségeket eredményeztek. A recepció során valójában az történik, amit a szociológia a *glokális* (*glocal*) terminussal és a *glokalizáció* (*glocalization*) fogalmával jelöl.<sup>102</sup> Ebben az értelemben a hagyományosan recepciótörténeti paradigmában megjelenített reformáció-

100 TÓTH, „Hosszú reformáció...”, 725–726.

101 Mack P. Holt így ragadta meg ezt a folyamatot: „It was these various adaptations of Calvinism, [...], that allowed for the growth of the Reformed tradition and its ultimate success as the most vibrant and most successful of the Protestant confessions by the early seventeenth century. Particularly in the Netherlands, England, Scotland, southern France, parts of the German empire, and in eastern Europe, Calvinism took root and flourished. While there was every effort on the part of many reformers to try to duplicate the kind of community that Calvin and Beza had established in Geneva, there is no question that these Reformed communities only managed to succeed by adapting to the particular political and cultural landscapes in which they found themselves. The result was that in terms of institutions and doctrines, not to mention the success in establishing the kind of rigorous moral discipline Calvin had sought in Geneva, the Reformed churches elsewhere differed markedly from Calvin’s Geneva in explicit ways. And even in Geneva itself Beza began moving away from some of Calvin’s original teachings and practices.” Mack P. HOLT, „Introduction”, in *Adaptations of Calvinism in Reformed Europe: Essays in Honour of Brian G. Armstrong*, ed. Mack P. HOLT, 1–6 (Aldershot: Ashgate, 2007), 1.

102 A fogalmat az 1980-as években már japán közgazdászok emlegették, ám elterjedéséhez és széles körű használatához Ronald Robertson amerikai szociológus értelmezése segítette hozzá a *glokalizáció/glokális* terminuspárral visszaadott jelenséget. Vö. Roland ROBERTSON, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage, 1992); Roland ROBERTSON, „Globalisation or Glocalization?”, *The Journal of International Communication* 18, no. 2, (1994): 33–52. Legutóbbi érdemi kritikai reflektálása a *glokalizáció* témakörének: Victor ROUDOMETOF, *Glocalization: A Critical Introduction* (London: Routledge, 2016). A kérdéskör magyar nyelvű tárgyalásához lásd: BAKONYI Eszter, „A *glokalizáció* kiáltványának kritikai olvasata”, *Információs Társadalom* 5, 3. sz. (2005): 95–104. A fogalom interdiszciplináris és főként általános vallástudományi alkalmazására is láthatunk példát, a *Religions* című folyóirat különszámot szentelt a kérdés tárgyalásának. Victor Roudometof bevezetője áttekinti azokat a tudományterületi és módszertani továbbgazságokat, amelyeket a *glokalizáció* és vallás összefüggésének (*glocalization–religion nexus*) kutatása tesz lehetővé történeti,

történetet valójában egy olyan globalizáció jellemzi, amely feltárja, hogy a globális hatások a helyi, lokális feltételekhez igazodnak, így magát a felekezetépülést és a konfesszionalizálódást is az univerzalizmus és a partikularizmus, az általános és az egyedi szimultán jelenléte határozza meg és formálja egyedi jelenséggé. Ezt a típusú globalizációt vagy globális jellemzőt látom visszaigazolódni abban is, ahogy például az erdélyi kálvinizmus úgy alakította ki *saját* egyházszerkezési modelljét,<sup>103</sup> hogy a receptált nemzetközi mintát a helyi viszonyokhoz alkalmazta. Így vált lehetségessé, hogy a presbiteriánus modellel szemben megőrizte az episzkopális egyházszerkezést, dacára a külső, sőt nemzetközi, illetve a belső egyházi-politikai nyomás hatására, amit a puritánus-presbiteriánus csoportosulás kudarcaként jelenít meg a szakirodalom.

Összegezve mindezt, módszertani szempontból fontos tudatosítanunk, hogy a globalizáció, a fénytöréshez hasonlóan, nemcsak azt ábrázolja, hogy a globális mindig lokális összetevők szövetéből konstituálódik, hanem azt is, hogy a globális és lokális komplex és folytonos kölcsönhatásban áll, hibridizálódik, elkülönül, majd azonosul egymással, végül közösen lényegül át, egy új *globális* jelenséget eredményezve.<sup>104</sup> A hosszú reformáció korszakalakzatának keretében értelmezett reformáció eszméinek disszeminációja, asszimilációja és akkomodált applikációja ezzel analóg recepciótörténeti folyamatot feltételez. Az ennek szerves részét képező, a kulturális találkozás modelljéből levezethető felekezetközi kölcsönhatások és ezek reflektált tapasztalata mikroszinten is visszaigazolja mindezt, hiszen az egyéni felekezeti identitás létrehozása során is azonos mikrotörténések mennek végbe. Az individuum, főként kellő írástudás és műveltség birtokában, nagy valószínűséggel *saját egyéni* igényeihez alkalmazza és akkomodálja a konfesszionális tanítást, amely folyamattal nem összeegyeztethetetlen egy másik felekezeti hagyományból átvett tudás ugyancsak applikált és akkomodált felhasználása. Kutatásmódszertani szempontból a legjelentősebb korlát, hogy az egyénileg elképzelt, megélt vagy gyakorolt felekezetiesség mikroszinten pontosan nem meghatározható. Ennek az egyénben megképző-

néprajzi és antropológiai vetületek mentén. (Victor ROUDOMETOF, „Introduction”, *Religions* 9, (2018): 1–9, <https://doi.org/10.3390/rel9100294>).

103 Az erdélyi és kelet-európai kálvinizmus sajátos, a mainstream-től eltérő egyéni jellegéről lásd: Edit SZEGEDI, „Calvinisms in Early Modern East Central Europe (1550–1650)”, in *More than Luther: The Reformation and the Rise of Pluralism in Europe*, ed., Karla APPERLOO-BOERSMA and Herman J. SELDERHUIS, *Refo500 Academic Studies* 55 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 59–73.

104 Kirstie MCALLUM, „Coming 'Home' to Do Glocal Engaged Scholarship? A Reflexive Account of Managing Competing Commitments During an Organizational Ethnography”, *Journal of Organizational Ethnography* 7, (2018): 147–163, 150, <https://doi.org/10.1108/JOE-12-2017-0066>.

dő, személyenként eltérő határait, érthető módon, nem tudjuk kijelölni, sőt, be kell látnunk, magát a felekezetiiséget csak hozzávetőlegesen érzékeljük a történeti távolság és az ebből adódó kulturális másság miatt. Ennek jobb megértését szolgálhatja, amit e tanulmány konklúziójaként és további perspektívaként megjelöl, a konfesszionális pluralitás mikroszintjének intenzív tanulmányozását a 18. századi Erdélyben, a hosszú reformáció kontextusában.